



СЕКСТ ЭМПИРИК  
СОЧИНЕНИЯ В ДВУХ ТОМАХ



**Ф**ИЛОСОФСКОЕ **Н**АСЛЕДИЕ

# СЕКСТ ЭМПИРИК

**СОЧИНЕНИЯ  
В ДВУХ ТОМАХ**

**ТОМ 1**

**АКАДЕМИЯ НАУК СССР**

**ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ**

**ИЗДАТЕЛЬСТВО**

**СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ**

**ЛИТЕРАТУРЫ**

**<< МЫСЛЬ >>**

**МОСКВА - 1976**

1 Ф  
С 28

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ  
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ОБЩАЯ РЕДАКЦИЯ, ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ  
И ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО  
*А. Ф. ЛОСЕВА*

С  $\frac{10509\ 013}{004(01)-76}$  подпсное

© Издательство «Мысль». 1976  
© Скан и обработка: *glarus63*

---

# КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ АНТИЧНОГО СКЕПТИЦИЗМА И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СЕКСТА ЭМПИРИКА

## 1. ИСТОКИ АНТИЧНОГО СКЕПТИЦИЗМА

Окидывая общим взором историю античной философии, мы с большим удивлением убеждаемся в том, что скептицизм прописывает собою в Греции и Риме художественные произведения, философские трактаты и даже религиозную убежденность. В настоящее время этот вопрос нельзя ограничивать только теми малочисленными и кратковременными школами древности, которые сами официально называли себя скептическими и проповедовали скептицизм как свой основной принцип. Иной раз этот скептицизм был частичным и вторичным, часто — непродуманным и случайным, часто — лишь методом углубления и расширения допускаемых позитивных данных. Важно то, что этот скептицизм в той или иной форме никогда не умирал в античном мире, всегда был ферментом бурного развития античной мысли и протестовал против слишком большого абсолютизирования философских положений или художественных предметов. Созналивали это уже сами древние.

Прежде всего нам хотелось бы привести ряд свидетельств, принадлежащих большому знатоку античной философии, жившему во II в. н. э., Диогену Лаэртцию. Он написал огромный трактат, излагающий все главные течения античной мысли, которые были до него. Не без удивления читаем мы здесь одно рассуждение, которое приводим полностью (Diog. L., IX, 71—73) \*.

«71. Начинателем этой школы иные называют Гомера, ибо он более всех высказывался об одних и тех же предметах в разных местах по-разному и в высказываниях своих никогда не дает определенных догм. Назы-

---

\* Цитаты из Диогена Лаэртция здесь и далее даются в переводе М. Л. Гаспарова.

вают скептическими и изречения семи мудрецов, такие, как «Ничего слишком» и «За порукой — расплата», ибо понятно, что если кто в чем-то ручается твердо и убежденно, то за этим следует расплата. Скептически судили, говорят они, Архилох и Еврипид, когда Архилох (68 Diehl) говорит:

Настроения у смертных, друг мой Главк,  
Лептинов сын,  
Таковы, какие в душу в этот день вселит им Зевс,

а Еврипид (Suppl. 735—737 N.):

О, Зевс! За что зовут несчастных смертных  
Разумными? Иль мы в твоей цепь  
Не все вершим, чего ты не захочешь?..

72. И Ксенофан, и Зенон Элейский, и Демокрит, по такому мнению, оказываются скептиками: Ксенофан, когда говорит:

И ни один из людей не видел и впредь не познает  
Ясного образа... (В 34 Diels<sup>9</sup>);

Зенон, когда отрицает движение, говоря: «Движущееся тело не движется ни в этой точке, ни в этой» (В 4 D.); Демокрит, когда отбрасывает качества и говорит: «По установлению холодно, по установлению тепло, по существу же лишь атомы и пустота» (ср. В 125 D.) — и еще: «По существу мы ничего не знаем, ибо истина — в глубинах» (В 117 D.). Так же и Платон оставляет истину богам и божеским чадам, сам же ищет лишь вероятного смысла (Tim. 40d). И Еврипид говорит:

73. Кто знает, эта жизнь не есть ли смерть,  
И смерть не есть ли то, что жизнь  
для смертных?

(frg. 838 N. — Sn.)

И даже Гераклит: «О величайшем не станем воображать правдоподобного» (В 47 D.). И Гиппократ высказывается лишь с сомнением, как подобает человеку. Но прежде всех — Гомер:

Гибок язык человека — речей для него избыточно  
Всяких: поле для слов и сюда и туда беспредельно.  
Что человеку пзмолвишь, то от него и услышишь.  
(Il., XX, 248—250, Гнед.)

Ибо здесь говорится о равновесии и противоположности доводов».

Прежде чем квалифицировать с точки зрения скептицизма приведенные у Диогена Лаэртция учения, прибавим, что в этом расширенном толковании скептицизма Диоген Лаэртций был вовсе не один. Цицерон, например, причисляет к этим скептикам Эмпедокла, Анаксагора, Демокрита, Парменида, Ксенофана, Платона и Сократа (Cic. Acad., II, 5, 14; ср. II, 23, 72—74, где кроме этих философов упоминается еще ученик Демокрита Метродор Хиосский).

Таким образом, в античной литературе имеется достаточно сведений о том, что скептицизм у греков очень древнего происхождения, начиная прямо с Гомера, и что большинство древних философов-космологов отнюдь не чуждо очень глубоким элементам скептического настроения. Античная философия представляется в настоящее время явлением часто весьма беспокойным, весьма напряженным, часто чрезвычайно чувствительным и даже нервным. Огромную роль в создании самого типа античной философии сыграли софисты и Сократ, которые выставили на первый план духовное искательство человека, постоянное стремление его все к новому и новому и дали образцы такого отношения к человеческим словам и к разговору, которое никогда не оставляло человека в покое, всегда заставляло говорить, спорить, ораторствовать, так что и сама диалектика получила свое название от греческого глагола «разговаривать».

Отсюда не удивительно, что, за исключением одной речи, все произведения Платона представляют собой изображение сплошных споров, несогласий, безвыходных противоречий и самый-то жанр диалога был выбран Платоном как результат драматического понимания им самого процесса мысли, когда о законченной системе не могло быть и речи, а все разговоры были направлены только на вечное искательство, сомнение, недоверие очевиднейшему и страстную влюбленность в споры, в риторику, в ораторство, в тончайшую диалектику. Такой античная философия, после софистов и Сократа, и осталась на все времена, в силу чего даже и досократовская мысль предстает теперь перед нами как тоже довольно хаотическое искательство и как прежде всего сомнение в очевиднейшем и нежелание опираться на неподвижные абсолюты.

Упомянем прежде всего *древнюю натурфилософию и софистов*, хотя об этом отчасти уже было сказано раньше.

Вся досократовская философия — это стихийный материализм и, значит, в некотором смысле абсолютизм, а вовсе не скептицизм. И тем не менее уже одна эта всеобщая текучесть стихий, о которой учили досократики, не могла не вносить решительных черт скептицизма в это в основе своей вовсе не скептическое мировоззрение.

*Гераклит* до того доводил свое учение о всеобщем становлении, что его можно было бы прямо назвать не только скептиком, но и иррационалистом. От этого иррационализма Гераклит спасался только своим учением об Едином, которое выше всяких становлений (22, В 50.32 D.<sup>9</sup>), и учением о судьбе, которая у него равна и божеству, и всеобщему разуму (логосу), и закону (А 5,8; В 114; ср. А 14а), так что самый этот хаос жизни и всего космоса оказывался у него картиной не чего иного, как именно самого же космического разума.

В отношении Гераклита особенно интересно то, что он, максимально глубоко понимающий текучесть явлений, избавлялся от релятивизма и субъективизма только тем, что самый этот текучий хаос явлений объявлял вселенским разумом. Многие исследователи прошлого бились по поводу того, что же в конце концов является основным для Гераклита: его огонь, точнее сказать, первоогонь (поскольку из этого первоогня путем его сгущения появляются у Гераклита все вещи) или мировой Логос, т. е. тот космический разум, который и управляет всем, что творится в мире. В этом смысле кое-кто из отцов церкви даже пробовал считать учение Гераклита о Логосе каким-то пророчеством христианского догмата о монотеизме. На самом же деле у Гераклита совершенно нет никакого различия между Логосом и космическим первоогнем. Логос указывает у него только на узаконенность и абсолютизацию вечно текущей хаотичности всей действительности. Поэтому у Гераклита самый его скептицизм, самая эта скептическая и вечно хаотическая картина мира узаконивалась как единственная разумная целесообразность, как Логос. Поэтому, рассуждая совершенно точно в историко-философском плане, необходимо сказать, что объективизм Гераклита вовсе не исключает скептицизма, а, наоборот, его абсолютизирует и превращает в какую-то неизбежность, которую он и сам не знает, как назвать. То ли это у него бог, то ли это отсутствие всяких богов; то ли это железная необходимость, то ли это абсолютная

свобода для всего индивидуального; то ли это всеобщий закон, то ли это всеобщее беззаконие; то ли это мудрость, то ли это вечность, которая является не больше как бессмысленно играющим ребенком. Поэтому опора скептиков на Гераклита в глазах внимательного историка философии отнюдь не является такой уж большой несообразностью. Тут что-то есть очень глубокое, хотя, может быть, и не совсем то, что хотели видеть в Гераклите скептики. Впрочем, от абсолютиста Гераклита до тех его учеников, которые уже всерьез делали из него иррациональные выводы, можно сказать, рукой подать. Таков, например, Кратил, который из всеобщей текучести делал безусловно агностические выводы. Так, Аристотель пишет: «Кратил... в конце концов думал, что не следует [даже] говорить ничего, но только двигал пальцем и ставил в упрек Гераклиту его слова [22, В 91], что нельзя дважды войти в ту же самую реку. А именно, сам он думал, что [этого нельзя сделать] даже один раз» (65, фр. 4 D.). Релятивистское учение Кратила было настолько внушительно и распространено, что в древности говорили, будто оно захватило даже молодого Платона (65, фр. 3).

Пожалуй, не меньше того нужно сказать и обо всей элейской школе. Ведь как-никак, но на основании абсолютной и непрерывной текучести чувственных ощущений и потому ввиду невозможности строить на них науку элейцы в своей натурфилософии, конечно, были самыми настоящими скептиками. Правда, элейцы учили о каком-то настоящем и подлинном бытии, уже не подчиненном этому иррациональному становлению. Но зато это бытие вопреки исходному намерению элейцев, несмотря на всеобщую чувственную текучесть, обосновать науку было у них лишено, например, всякой подвижности. Всяческими аргументами доказывалось, что это бытие не подчинено движению; да и само движение у них, собственно говоря, невозможно и немислимо. Весьма энергично на разные лады элейцы доказывали также, что их бытие лишено и множественности, не говоря уже об отсутствии в нем каких бы то ни было отдельных качеств. Конечно, такого рода бытие вовсе не было характерно для всей античной философии, а было лишь результатом первого увлечения от раскрытия разницы между ощущением и мышлением. В дальнейшем это бытие, или, как его еще называли, единое, полу-

чит свою структуру и вообще свою разработку, войдет в платонизм, где оно подвергнется еще более детальному анализу. Тем не менее на стадии первичной школы элейцев этот принцип непознаваемого и нерасчлененного бытия, или единства, весьма мало спасал элеатскую натурфилософию от скептицизма.

Что касается, далее, *Демокрита* и греческих атомистов вообще, то в наших обычных изложениях этого отдела античной философии мы постоянно опираемся больше на объективистскую основу античного атомизма и почти игнорируем содержащиеся у атомистов черты скептицизма, которые здесь тем не менее весьма сильны. Демокрит, конечно, прежде всего безусловный сторонник объективистской натурфилософии, поскольку атомы и пустота, в которой движутся атомы, являются для него основой всего бытия. Но мы очень часто забываем, что чувственному восприятию Демокрит отводит третьестепенное место, что основанное на нем знание он считает темным и неопределенным, что окончательным и светлым знанием была бы для него наука о самих атомах, но что эти атомы ни с какой стороны не постигаемы при помощи чувственного восприятия, а являются у него только бытием умопостигаемым (*Sext. Emp., Adv. math., VII, 138—139 = 68, B 11 D.*).

Если мы возьмем те первоисточники, из которых черпается наше знание о Демокрите, то они поражают нас своим выдвиганием на первый план атомистического релятивизма. Излагающий Демокрита Секст Эмпирик прямо заявляет, что только познание атомов и пустоты было бы истинным, а всякое чувственное, по Демокриту, весьма далеко от истины (*VII, 135 = B 9*). Сладкое, горькое, теплое, холодное, цветное существуют, по Демокриту, только в нашем субъективном ощущении; объективно же совершенно нет ничего, кроме атомов и пустоты (там же; ср. Диоген Лаэртский, IX, 72).

Нечего и говорить о том, что ученики Демокрита полностью продолжали скептическую тенденцию своего учителя. Метродор Хиосский (70, B 1—2) пишет: «Я утверждаю, что мы не знаем, знаем ли мы что-нибудь или ничего не знаем; и вообще [мы не знаем], существует ли что-нибудь, или нет ничего». Далее же данный фрагмент у Дильса прямо гласит: «Это начало послужило дурной точкой отправления для жившего после него Пиррона». Несколько дальше он, [Метродор], говорит:

«Что бы кто ни помыслил, все это [для него] и есть таково». Об Анаксархе из Абдер мы читаем, что он был одним из последователей Metroдора Хиосского, который учил, что «он не знает даже того, что ничего не знает» (72, А 1). «А об Анаксархе и Мониме [сообщают], что они сравнивали сущее с театральной декорацией и считали сущее подобным тому, что происходит во время сновидений или сумасшествия» (А 16). Демокритовский мотив звучит и в уже указанном у нас выше фрагменте (А 1): «За отсутствие страстей и за умеренный образ жизни он, [Анаксарх], был прозван «Счастливым». Наконец, не отсутствуют сообщения древности, которые прямо рассматривают Анаксарха в контексте скептических авторов (А 15): «Скептиками [были] элеат Зенон, абдеритянин Анаксарх и Пиррон, который, как признано [всеми], весьма тщательно разработал искусство сомневаться». Как мы уже знаем, демокритовец Metroдор тоже считался учителем того же знаменитого скептика Пиррона.

Таким образом, скептическая тенденция не то чтобы намечалась в досократовской натурфилософии кое-где и еле-еле, но это — весьма сильная струя, пронизывающая всю древнейшую натурфилософию, несмотря на весь ее принципиальный и для нас вполне несомненный объективизм.

Еще дальше в отношении скепсиса пошли, как известно, *софисты*. Опираясь на общую и неразличимую текучесть, они устанавливали свою вполне релятивистическую позицию, и притом не только в отношении богов, но и в отношении всего существующего, и прежде всего в отношении человека.

Коснемся несколько подробнее отдельных софистов.

Прежде всего необходимо выдвинуть на первый план учение софистов о человеке как о мере всех вещей (80, А 1, В 16). Получалось так: что кому кажется, то и есть на самом деле, так что оказывалось, что существует только одно истинное, а ничего ложного вообще не существует (так, у Протагора, 80, В 1). С другой стороны, однако, поскольку нет ничего устойчивого, а все переходит в иное, то некоторые софисты приходили к выводу, что все существующее ложно (Ксеппад, 81, единств. фр.). Поэтому неудивительно, что, по Горгию (82, А 25), все одинаково достойно и похвалы и поощре-

ния, не говоря уже о том, что и вообще у него все одинаково существует и не существует (В 1).

Очевидно, и всеобщая истинность, и всеобщая ложность продиктованы были у софистов только одним скептическим отношением вообще к реальному человеческому познанию. О том, что о богах не известно, существуют ли они или не существуют, гласят прежде всего с безусловной уверенностью материалы из Протагора (80, А 1, 3, 12; В 4). Здесь приходят на память такие же скептические суждения Еврипида (80, С 4). Имеется свидетельство и о том, что свое скептическое отношение к богам Протагор выражал вполне благопристойно (А 12). Продик (84, В 5) тоже был близок к отрицанию божества, понимая под ним вообще все полезное. Что же касается Крития (88, В 25), то этот софист прямо и без всяких сомнений вообще отрицал существование богов, приписывая выдумку о них древним законодателям, стремившимся запугать народ наказаниями за дурные поступки. Если же Трасимах и признавал каких-нибудь богов (85, В 8), то они выходили у него отнюдь не всевидящими и не всемогущими, поскольку они не могут ни увидеть зла, ни справиться с ним.

Может быть, лучше всех формулировал софистическое учение Горгий (82, В 3): «Одно [положение] — именно первое — [гласит], что ничто не существует; второе — что если [что-либо] и существует, то оно непознаваемо для человека, третье — что если оно и познаваемо, то все же по крайней мере оно непередаваемо и необъяснимо для ближнего». По этому поводу Секст Эмпирик (*Adv. math.*, VII, 65—87) рассуждает весьма много и подробно (приведено в предыдущем фрагменте Горгия у Дильса).

Мы видим, что софисты иной раз доходили в своих выводах до слишком уж больших крайностей. Ведь у Ксениада (81, единств. фр.) мы так и читаем, что «все ложно» и что «всякое воображение и мнение обманывают», что «все, что возникает, возникает из небытия и все, что уничтожается, исчезает в небытие». В таком случае совершенно неудивительно не только то, что Протагор, по Платону, развращал юношей в течение сорока лет (80, А 8), но и сообщение о том, что известный софист Трасимах «покончил самоубийством, повесившись» (85, А 7). Можно сказать, что у многих крайних софистов

были основания для таких крайних жизненных решений.

О *Платоне* и *Аристотеле* мы уже раньше сказали, что, не будучи скептиками, а, наоборот, опровергая всякий скептицизм, они тем не менее удивительным образом совмещали свое учение об абсолютных идеях, или об Уме-перводвигателе, с допущением самых последних крайностей релятивизма. И это потому, что платоно-аристотелевская материя в основе своей трактовалась как не-сущее, как только возможность сущего, как «восприимница идей» (Tim., 49a, 51a). В результате этого получалось, что всякая реальная вещь, хотя она и обоснована своей абсолютной идеей или своей нерушимой формой, в то же самое время оказывалась подверженной любым превращениям судьбы, которые никто не мог предвидеть ни на небе, ни на земле.

Скажем несколько слов о *Платоне* более подробно.

Удивительным образом вся космология платоновского «Тимея» строится исключительно на понятии вероятности. Повторяем, это несколько не мешает абсолютному объективизму Платона. Тем не менее, однако, Платон считает необходимым на каждом шагу указывать здесь на то, что он занимается только вероятным конструированием космоса, считая, что хотя боги и космос представляют собою бытие абсолютное, тем не менее мы-то, люди, не обладаем таким абсолютным знанием, а можем представлять себе космос только на основе более или менее вероятных умозаключений. Платон пишет, что космос, конечно, возник как подражание вечному первообразу, или, как он говорит, образцу, и постигаться он должен тоже таким же абсолютным разумом. Тем не менее наши слова об этих высоких предметах могут выражать их только приблизительно, только правдоподобно, только с той или иной степенью вероятности. «Но о том, что лишь воспроизводит первообраз и являет собой лишь подобие настоящего образа, и говорить можно не более как правдоподобно (εἰκότως [scil. λόγους]). Ведь как бытие относится к рождению, так истина относится к вере. А потому не удивляйся, Сократ, если мы, рассматривая во многих отношениях много вещей, таких, как боги и рождение Вселенной, не достигнем в наших рассуждениях полной точности и непротиворечивости. Напротив, мы должны радоваться, если наше рассуждение окажется не менее правдоподоб-

ным, чем любое другое, и притом помнить, что и я, рассуждающий, и вы, мои судьи, всего лишь люди, а потому нам приходится довольствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом, не требуя большего» (29 с—d) \*.

В дальнейшем, говоря о судьбе человеческих душ и тел, Платон опять напоминает: «Наше исследование должно идти таким образом, чтобы добиться наибольшей степени вероятности (τοῦ μάλιστα εἰκότος)» (44d). В самом начале рассуждения об элементах мы опять читаем: «Я намерен и здесь придерживаться того, что обещал в самом начале, а именно пределов вероятного (τὴν τῶν εἰκότων λόγων δύναμιν), и попытаюсь, идя от начала, сказать обо всем в отдельности и обо всем вместе такое слово, не менее, а более правдоподобное, нежели любое иное» (48 с—d). Последняя фраза, правда, в формальном смысле не совсем понятна, так как «правдоподобное» можно понимать или как «всего лишь» правдоподобное, или как «уже» правдоподобное. Однако весь контекст данного рассуждения говорит здесь не о «более правдоподобном», а о «еще в большей мере всего лишь правдоподобном». Недаром сразу же вслед за этим приводится обращение к богу-спасителю с просьбой удержать рассказчика в области этого хотя бы только правдоподобного.

Больше того. В «Тимее» имеется даже философское обоснование этого вероятностного космоса. А именно, после учения о разуме и идеях Платон выставляет свое знаменитое учение о материи как об абсолютной неопределенности, как о не-сущем, как только о чистой возможности бытия, т. е. как только о возможности оформления при помощи идей. Вот эта-то неопределенность, которая участвует в каждой вещи и всегда в той или иной степени оправдывает идею, она-то и заставляет нас рассуждать о вещах и об элементах вещей как о чем-то только вероятном, только правдоподобном, а вовсе не о чем-нибудь абсолютном. Поэтому, рассуждает Платон, в конце концов остается неизвестным, почему мы данный предмет называем огнем, а другой предмет называем водой. Наименования предметов могли бы быть здесь совсем другими в зависимости от того, что нам показалось и что мы фактически увидели. В другое время и в другом месте этот же самый предмет мы могли бы

---

\* Перевод здесь и далее С. С. Аверинцева.

увидеть совсем с другой стороны, а значит, и рассуждать о нем совсем иначе (48e—50a). Это уже звучит совсем в стиле самого настоящего скептицизма, о котором мы будем говорить ниже в изложении философии Средней и Новой Академии. Об этом «правдоподобии» элементов мы читаем и ниже. И опять еще раз говорится, что речь в отношении элементов идет о правдоподобии в высшей степени (*μάλιστα κατὰ τὸ εἶδος*), т. е. еще менее определено и твердо (56 c). Правда, с точки зрения Платона, чистое математическое рассуждение уже не будет только вероятным, оно необходимо. Но когда мы переходим от чисто математических фигур к наличию их в физических элементах (а весь космос и состоит из этих элементов), то эту необходимость мы уже объединяем с вероятностью (53d). Эта же самая мысль повторяется в «Тимее» и еще раз (57d). О таком же «максимальном правдоподобии» Платон говорит и в своем анализе процессов зрения (67d).

Таким образом, в платоновском «Тимее» уже заложен основной принцип позднейшего скептицизма. И базирован он здесь в том же самом виде, как и у скептиков, а именно, базирован на всеобщей материальной текучести вещей, запрещающей высказывать какие-нибудь точные и лишённые противоречия суждения. Стоило только ослабить внимание к абсолютному бытию идей, как уже весь космос оказывался предметом сомнения, предметом противоречивых суждений, предметом только еще вероятным, только еще правдоподобным, но уже не абсолютно истинным.

Если теперь сказать несколько слов об *Аристотеле*, то Аристотель, по-видимому, является еще более близким предшественником скептического образа мышления. Правда, и у него система абсолютного разума остается неизблемой и, если угодно, даже более богатой, чем у Платона. Аристотель не только признает Нус, Ум, как надмирное бытие, как «идею идей», но и распространяет это чисто платоновское учение далеко вширь и вглубь. Он находит в этом Нусе и субъект, и объект, и их тождество, вводя в него к тому же еще так называемую умопостигаемую материю и снабжая его энергичными функциями перводвигателя, выраженными у Платона не столь ясно и не столь систематично.

При всем том, однако, Аристотель — и тоже гораздо глубже и шире, чем Платон, — пользуется принципом

текучей и непостоянной материи, заставляющим его кроме абсолютно аподиктических умозаключений вводить еще и такие, которые он называет по преимуществу диалектическими, основанными на привлечении посторонних для силлогизма и бесконечно разнообразных по своему качеству предметов или инстанций, именуемых у него «топосами». Такие топосы, врываясь в аподиктический силлогизм, разрушают его формально не опровержимую истинность и превращают его в материальную и чисто жизненную вероятность или в правдоподобие, в то, что Аристотель называет эптимемой. Всей этой проблематике Аристотель посвящает трактат под названием «Топика». Трактат этот пользуется малой популярностью, так как его всегда заслоняла формальная силлогистика, которой посвящены обе «Аналитики» Аристотеля. Эта малая популярность «Топики» объясняется тем, что у Аристотеля всегда слишком абсолютизировали его «Метафизику» и никому не хотелось находить в нем теоретика вероятностной логики. Этот предрассудок — весьма тяжелый и еще до настоящего времени преодолевается с большим трудом. Никому не хочется признать, что подлинная жизненная логика Аристотеля вовсе не сводится к логике чистых и абстрактных понятий. И когда мы начинаем разъяснять аристотелевское учение о топосах, то многие, даже весьма ученые собеседники начинают разводить руками и выражать полное непонимание предмета. А тем не менее этой логике жизни все-таки как-никак посвящен целый трактат, которым как раз и завершается знаменитый «Органон».

Эту свою вероятностную диалектику Аристотель резко противопоставляет не только аподиктической силлогистике, но и софистике и даже эристике. И таким образом, «Топика» имеет свой собственный, вполне оригинальный предмет, который не есть ни абсолютное бытие, ни просто иррациональная текучесть. Это есть некое совмещение того и другого. Ведь если по закону полагается определенное наказание для преступника и преступник оказался палицо, то аподиктическая силлогистика будет здесь слишком абстрактной и нежизненной основой для правильного суждения о наказании преступника. И судья, и защитник преступника учитывают иной раз множество всякого рода неожиданных и вполне случайных топосов, которые могут заставить

судью вынести вовсе не то наказание, которое требуется законом, или совсем другое наказание, а может быть, даже и отказаться от всякого другого наказания и рекомендовать какой-нибудь иной способ обращения с преступником. Значит, этот случайный, неожиданный и только еще вероятностный момент окажется решающим для вынесения судом окончательного приговора.

Вот этот учет случайной текучести вещей, который в устах самого Аристотеля еще не противоречит логике чистого разума, а только является ее развитием, дополнением и завершением, он-то как раз и возымел для последующего скептицизма основное значение, конечно в условиях отодвигания на задний план логики чистого разума. Как у Платона логика чистого разума завершалась системой вероятностных умозаключений, так и Аристотель не обошелся без этих теорий вероятностных умозаключений, но только развил их больше и признал их одной из основных и вполне специфических философских дисциплин. С полной уверенностью можно сказать, что так же и Аристотель является в данном случае огромным шагом вперед от абсолютного разума к оправданию материальной текучести и логическому учету, казалось бы, максимально иррационального становления. Скептики и будут базироваться на невозможности точного мышления ввиду иррациональной текучести и становления всех вещей.

Если приводить здесь некоторые тексты Аристотеля, то для нас имеет значение уже самое начало аристотелевской «Топики»: «Цель настоящего исследования такова: найти метод, при посредстве которого можно было бы составлять силлогизмы по каждому встречающемуся вопросу из правдоподобных (ἐξ ἐνδόξων) [положений, предложений] и, сверх того, выражать свой собственный взгляд, не впадая в противоречия» (Тор., I, 1, 100а, 18—21). В этом суждении выражены два основных обстоятельства. Во-первых, Аристотель основывается в своей топике не на абсолютной истине и не на аподиктическом силлогизме, а на правдоподобии. Однако, во-вторых, эта основанная на правдоподобии силлогистика все же имеет свою собственную логику и убедительность.

Все это Аристотель охватывает в едином понятии диалектики, определяя в дальнейшем сферу диалектического следующим образом: «Диалектическим силло-

гизмом называется тот, который образуется из правдоподобных посылок... Правдоподобное же есть то, что кажется истинным (δοκοῦντα) всем или большинству» (100a, 29 — b, 22).

В этом диалектическом силлогизме Аристотель различает четыре основы: родовое, исключительно-особенное, случайное и такое особенное, которое служит определением вещи (4—5, 101b, 11—26). Но к диалектике, которую Аристотель развивает в «Топике», в первую очередь имеет отношение принцип случайного, ведущего к тем антимемам, которые имеют только правдоподобное значение. «Не всякое предложение и не всякая проблема должны считаться диалектическими» (10, 104a, 4—5). «Диалектическое положение (πρότασις) есть вопрос, кажущийся правдоподобным всем или большинству людей или мудрым и ученым, а из этих последних или всем, или большинству, или наиболее известным, причем [вопрос] не парадоксальный (παράδοξον), потому что можно выставлять то, что кажется правдоподобным мудрецам, лишь если это не противоречит мнениям большинства. К диалектическим предложениям можно причислить и то, что сходно с правдоподобным и с признанным всеми, равно как и то, что противоположно общепризнанному с отрицанием, наконец, мнения, соответствующие основоположениям, принципам наук и искусств» (104a, 8—15). Из этого видно, что под топосом Аристотель понимает вообще всякое положение или даже вещи, которые обладают непосредственной очевидностью и не требуют доказательства. Поэтому и всякие науки подлежат в своих основаниях диалектике, поскольку они базируются на очевидности. Таким образом, топос можно понимать и в широком смысле, как нечто очевидное, данное само по себе, и тогда он не относится только к диалектике, и в узком смысле — как некое обстоятельство, которое только правдоподобно. Это последнее, будучи введено в аподиктическое рассуждение, деформирует его в ту или иную, иногда противоположную сторону.

Следовательно, если стоять на позициях «Топики», то теория вероятности имеет для Аристотеля, можно сказать, принципиальнейшее значение. И во взаимном общении людей имеют значение не абсолютные силлогизмы, а только более или менее правдоподобные мнения. И в структуре каждой науки основами являются недо-

казуемые аксиомы, принимаемые только из-за их самоочевидности, так что может возникнуть вопрос и о том, да не является ли только правдоподобной и только вероятностной и вся наука, раз она основана на недоказуемых аксиомах. Весь космос, который в настоящее время движется весьма правильно и по определенным законам, — будет ли он таковым и на завтрашний день? По крайней мере мировые пожары у досократиков, периодические этапы зарождения, процветания и гибели мира у Эмпедокла, неизвестно откуда и почему возникающие из атомов бесконечные миры Демокрита — все это при всей своей абсолютности, несомненно, проникнуто вполне вероятностной структурой становления. У самого Аристотеля его космический Ум, этот всеобщий перводвижитель, тоже в конце концов представляет собою загадку: почему он движет миром так, а не иначе и будет ли он всегда двигать миром так, как он движет им сегодня? Без существенного момента вероятности даже и этот абсолютнейший Ум Аристотеля остается совершенно непонятым. Поэтому в период греческой классики Аристотель является только завершителем всех предыдущих учений о вероятностных моментах абсолютного бытия, и скептикам оставалось только отодвинуть в сторону эту абсолютность и попросту сосредоточиться на том вероятностном миропонимании, которое и до них уже успело созреть до полной ясности и неопровержимости.

Этих кратких справок и напоминаний из истории античной философии для нас в настоящее время будет достаточно. Сейчас нам важны не сами эти факты, а то, как греки умели поразительным образом совмещать свой абсолютизм со своим скептицизмом и как этого совмещения не могли избежать ни греческие материалисты, ни греческие идеалисты. Вот почему историческая и вообще культурная роль скептицизма в Древней Греции становится для нас таким явлением, которое поражает нас сразу и своей неожиданностью, и в то же самое время своей очевидностью. Это обстоятельство делает для нас понятным также и то, что в течение тысячелетней истории античной философии не могли не появляться время от времени такие философы, которые выдвигали этот момент скепсиса уже на самый первый план и даже этим и ограничивались. Если та или иная доля скептицизма наблюдается нами в поэзии

и прозе, а также и в философии до появления специальных скептических школ, то появление скептицизма в виде целой школы уже никого из нас не станет удивлять.

Ясно, конечно, что скептицизм в античной философии не был ни основной ее линией, ни даже какой-нибудь одной из ее основных линий. Взятый сам по себе в своем чистом виде, греческий скептицизм, конечно, был явлением вторичным. Однако невозможно упускать из виду то обстоятельство, что эта вторичность скептицизма никогда не мешала ни его огромной интенсивности ни частоте его появления и даже прямо его постоянству, ни его исторической необходимости, ни его сильнейшей роли в том, что мы называем античным мышлением. Ведь никто не скажет, что диалектический метод не характерен для античной философии и что этот диалектический метод вместе с его основателями и поборниками — софистами, Сократом, Платоном и Аристотелем — не вошел в центральное русло античного мышления и не оказался в конце концов чуть ли не единственным мировым достоянием, перешедшим из античности во все последующие культуры. А ведь диалектика у древних благодаря присущему ей постоянному искательству противоречий и благодаря ее неизменному и до аффективности страстному стремлению все к новому и новому уж во всяком случае никогда не могла расстаться со своим непрерывным скепсисом. Недаром одна из самых сильных форм греческого скептицизма, как это мы ниже увидим, зародилась не в каком-нибудь ином месте, но именно в платоновской Академии. И это нам теперь будет вполне понятно, потому что скептицизм академика Карнеада и являлся попросту только некоторого рода разновидностью платоновской диалектики. Как школа скептицизм просуществовал в Греции не так уж долго, хотя все же несколько столетий, но дело здесь не в хронологии. А дело здесь в том, что историк античной философии должен уметь понимать колоссальную роль скептицизма, который хотя и не остался навсегда какой-нибудь незыблемой школой, но навсегда окрасил собою древнегреческую мысль в эти скептические тона при всем принципиальном и абсолютном объективизме античной философии.

После этого мы смело можем перейти к рассмотрению в отдельности тех античных философов, которые сами

называли себя скептиками и противопоставляли себя всем прочим античным философам, именуя их догматиками.

## II. ИСТОРИЯ ГРЕЧЕСКОГО СКЕПТИЦИЗМА КАК СПЕЦИАЛЬНОЙ ШКОЛЫ

### 1.

Переходя к краткому изложению истории античного скептицизма, завершением которого и является Секст Эмпирик, мы должны сказать, что принятое до сих пор принадлежащее А. Гедекемейеру обозначение периодов античного скептицизма \* является вполне устаревшим в настоящее время и не может быть применено с большой пользой в нашем исследовании.

Что касается нас, то мы самую раннюю ступень скептицизма, возглавляемую Пирроном (ок. 360—270 гг. до н. э.), называем интуитивно-релятивистической. В дальнейшем скептицизм развивался в пределах платоновской Академии. Впервые скептическое учение мы находим у главы Средней Академии Аркселая (315/14—241 гг. до н. э.). Это направление мы называем интуитивно-вероятностным. Оно получило свое дальнейшее развитие у главы Новой Академии Карнеада (214—129 гг. до н. э.). Этот период мы именуем рефлекторно-вероятностным. Этот академический скептицизм ослабевал и превращался в эклектизм, который известен по Филону из Лариса и Антиоху из Аскалона (II—I вв. до н. э.), возглавлявшим так называемую Четвертую и Пятую Академию. Более твердую и последовательную позицию скептицизма возглавляет отдаленный последователь и возобновитель пирронизма, скептик I в. до н. э. Эпесидем, скептицизм которого мы называем систематическим или рефлективно-релятивистическим. За ним следовал логически-релятивистический скептицизм Агриппы и Менодота (I в. н. э.), и уже окончательным завершением античного скептицизма, или абсолютным скептицизмом, который граничит уже с нигилизмом, хотя и далеко не сводится к нему, мы считаем скептицизм Секста Эмпирика и Сатурнина (II—III вв. н. э.).

---

\* A. Goedeckemeyer. Die Geschichte des griechischen Skeptizismus. Leipzig, 1905.

Если начать с самого раннего представителя греческого скептицизма, а именно, как сказано у нас, с *Пиррона*, то действительно самым главным является у него резкое противопоставление догматического знания, основанного на научных данных и доказательствах, и феноменализма, т. е. опоры на φαῖνόμενον, то, что нам является в субъективном смысле слова и должно нами пониматься как чистая кажимость. Отсюда прежде всего следует то, что мы ничего не знаем, даже того факта, знаем ли мы или не знаем, и вообще, существует ли что-нибудь или нет (Euseb. Praer. Ev., XIV, 19, 8). Об этом же можно читать у Филодема, Цицерона и Галена. Уже Аристотель, по Тимою, мнение которого приводится у того же Евсевия (Praer. Ev., XIV, 18, 3), вполне понимал агностицизм Пиррона, когда писал: «Пиррон утверждает, что вещи в равной мере неразличимы, неисследимы и неопределимы», вследствие чего «ни наши ощущения, ни наши мнения не являются ни истинными, ни ложными» и поэтому «не следует им верить».

Однако из этого Пиррон делает совершенно неожиданный вывод о том, что подлинное знание принадлежит богам. Эта неожиданность сама собою бросается в глаза после упорного и настойчивого, вполне принципиального утверждения о непознаваемости сущего. Всякий спросит: откуда же он имеет знание о богах да еще приписывает им весьма глубокие и ответственные свойства? Тем не менее один авторитетный источник прямо говорит: «Некоторые из философствовавших говорят, что они нашли добычу мудрости, как, например, Эпикур и стоики, тогда как другие говорят, что ее еще нужно искать как находящуюся где-то у богов и не являющуюся делом человеческой мудрости. Так говорили Сократ и Пиррон» (Stob. Flor., 80,1). Неудивительно поэтому сообщение о том, что свое неведение вещей и свое воздержание от суждения о них Пиррон почерпнул у индийских гимнософистов и магов (Диоген Лаэртций, IX, 61).

Подробнее всего о Пирроне можно читать у Диогена Лаэртция (IX, 61—78). В противоположность академикам Диоген Лаэртций довольно много говорит об этом Пирроне Элидском. О нем у Диогена Лаэртция, конечно,

сообщаются прежде всего разнообразные и весьма интересные биографические данные, разнообразные черты его личности (IX, 62—64). Из этих сведений Диогена Лаэртца можно отметить только два интересных обстоятельства. Первое заключается в том, что Пиррон как будто встречался с индийскими гимнософистами и магами и что от них он как будто бы позаимствовал свое учение о поведении и воздержании от суждений (IX, 61). Другое обстоятельство для нас еще более неожиданное. Именно, оказывается, что жители родной для Пиррона Элиды ради уважения к нему и для его почета сделали его верховным жрецом (IX, 64). Правда, один из источников Диогена Лаэртца (как он говорит, единственный), Нумепий, утверждал, что Пиррон не обходился без «догматов», т. е. без положительных учений (IX, 68). Однако множество всякого рода скептических суждений, приписанных Диогеном Лаэртцем Пиррону, гласит о его безусловном скептицизме, об отказе от всяких суждений, и положительных, и отрицательных, о существовании для всякого «да» обязательно какого-нибудь «нет».

Конечно, Диогену Лаэртцу опять и тут ни на минуту не приходит в голову то острое противоречие, которое, по крайней мере, с нашей теперешней точки зрения, существует между греческим скептицизмом и греческой религией, особенно культовой. Но для нас это, несомненно, такой предмет, который заставляет задумываться о природе греческого философского скептицизма. Так или иначе, но остается безусловным фактом то обстоятельство, что принципиальный скептик, отвергающий не только всякую философскую концепцию, но даже и употребление отдельных философских категорий, вполне мог быть религиозным деятелем, признавать культ и даже быть одним из его высокопоставленных представителей. Об этом нам необходимо подумать, но это, конечно, не есть проблема нашего теперешнего исследования, для которого важно разве только то одно, что Диогену Лаэртцу опять-таки и в голову не приходит задать себе вопрос о совместимости греческого философского скептицизма и греческой культовой религии.

Зато основной принцип философии Пиррона обрисован у Диогена Лаэртца достаточно ясно и достаточно подробно. Так как все течет и меняется, то, согласно учению скептиков, ни о чем вообще ничего сказать

нельзя. Все говорят не о том, что действительно есть, но только о том, что им кажется, откуда и проистекает та всеобщая противоречивость суждений, которая мешает признать что-нибудь за ложь. Об этом Диоген Лаэртций говорит довольно подробно, с постоянным повторением того же самого, и тут нам, пожалуй, не следует воспроизводить все частности его изложения. Основной тезис Пиррона изложен у Диогена Лаэртция ясно и хорошо, хотя и без всякой системы (IX, 61, 74—79, 102—108).

Но здесь не лишены значения некоторые сообщения Диогена Лаэртция. Говорится, например, что Энесидем понимал скепсис Пиррона только чисто теоретически, а в своей практической жизни Пиррон как будто бы вовсе не был скептиком (IX, 62). Приводятся примеры из его личной жизни (IX, 66). Как пример необходимого для правильного скептицизма безмятежного покоя Пиррон указывал на поросенка, спокойно поедавшего свою пищу на корабле во время опасной бури, когда все пассажиры необычайно волновались и боялись катастрофы (IX, 68). В одном месте Диоген Лаэртций вопреки своему обычному безразличию к излагаемым у него философам называет философию Пиррона «достоинейшей» (IX, 61). При желании современный исследователь может понимать мировоззрение самого Диогена Лаэртция как скептическое. Однако для такого вывода нет никаких оснований, равно как нельзя делать никаких выводов о скептицизме Диогена Лаэртция из обширности сведений, даваемых им о Пирроне. Сведения об учениках и последователях Пиррона у Диогена Лаэртция не содержат ни одной хотя бы самой маленькой философской фразы (IX, 68—69), не исключая даже и знаменитого Тимона Флиунтского (IX, 109—115) с его учениками (IX, 115—116).

Эти детали мы не станем здесь излагать, потому что они слишком уж однообразны. Все они построены на том, что мы сейчас называем — с отрицательной интонацией — школьной формальной логикой: «А» и «не-А» никак, ни в чем и никогда не могут образовать из себя нечто целое, некую цельную общность, в отношении которой они были бы только отдельными элементами. На основании этого формально-логического принципа Диоген Лаэртций и излагает учение Пиррона о невозможности вообще всякого доказательства (IX, 90—91),

о невозможности исходить из истинного предположения (IX, 91—93), о невозможности доверия и убедительности (IX, 93—94), критерия истины (IX, 94—95), знака (IX, 96—97), причины (IX, 97—99), движения, изучения, возникновения (IX, 100) и добра и зла от природы (IX, 101).

При этом мы должны, однако, заметить, что сам-то Диоген Лаэртций не имеет никакого представления о том, что весь излагаемый им скептицизм Пиррона вырастает на школьной формально-логической основе и лишен малейшей способности мыслить диалектически. Это уже наше теперешнее заключение, сам же Диоген Лаэртций излагает весь этот скептицизм с поразительным спокойствием и вполне детской наивностью.

Не менее важное, а может быть, даже и более важное значение имела этическая область Пирронова скептицизма. Из предыдущего она уже ясна сама собой. Тем не менее, хотя сам Пиррон ничего не писал, до нас дошло достаточно материалов и об его скептицизме в целом, и об этическом разделе его философии. Тут важен целый ряд терминов, которые с легкой руки Пиррона получили огромное распространение во всей последующей античной философии. Таков термин *ἐποχή*, обозначавший «воздержанье» от всякого суждения. Раз мы ничего не знаем, то, согласно Пиррону, мы и должны воздерживаться от каких-либо суждений. Для нас всех, говорил Пиррон, все «безразлично»; *ἀδιάφορον* — другой популярный термин, и не только у одних скептиков. В результате воздержания от всяких суждений мы должны поступать только так, как поступают все обычно, согласно правам и порядкам в нашей стране. Поэтому Пиррон употреблял здесь еще два термина, которые могут только поразить всякого, кто впервые занимается античной философией и испытывает желание вникнуть в существо античного скептицизма. Это термины *ἀταραξία* — «невозмутимость» и *ἀπάθεια* — «бесчувствие», «бесстрашие» (этот последний термин некоторые безграмотно переводят как «отсутствие страдания»). Именно таково должно быть внутреннее состояние мудреца, отказавшегося от разумного объяснения действительности и от разумного же к ней отношения.

Но что уже совсем поразительно — это то, что такого рода внутреннее состояние мудреца скептика Пиррон понимал как *εὐδαιμονία*, т. е. «блаженство». Казалось

бы, что же это за блаженство, когда мы отказываемся от всякой разумной ориентировки в действительности и бросаемся в нее головой вниз, как в безбрежное море? А вот оказывается, что тут-то и начинается блаженство, когда ты ничего и никого не знаешь, ничего ни о чем не говоришь, не знаешь, что нужно и чего не нужно делать, а делаешь все, что ни попало, обращая внимание лишь на то, как поступают другие. Но мы бы сказали, что в этом скептическом «блаженстве» отнюдь не все уж так смешотворно. Хотя поступать, как другие, — это значит вообще не знать, как поступать (потому что все поступают по-своему), тем не менее тут чувствуется чисто греческая мысль о свободе человека от всего случайного и какая-то благородная принципиальность, которую можно находить даже у таких философов, как Платон или Аристотель.

Возвышенные черты личности Пиррона, его глубокомыслие, перенесение им болезней, высокое уважение к нему у его же собственных сограждан, сделавших его своим верховным жрецом и поставивших на площади Элиды его статую, — все эти и подобные обстоятельства заставляют нас глубоко задуматься над сущностью античного скептицизма и не сразу отмахиваться от его скептической аргументации, как бы она ни казалась чуждой нам. С этими возвышенными чертами личности Пиррона можно познакомиться по тому же самому Диогену Лаэртскому (IX, 61—68).

Нам остается сказать только о том, почему эту начальную стадию греческого скептицизма нельзя назвать, как это делает А. Гедокемейер \*, только догматическо-феноменалистической. Мы здесь имеем в виду, во-первых, то, что Пиррон резко противопоставляет разумно доказанные учения непосредственно данным иррационально-текучим чувственным ощущениям. Во-вторых, устанавливая такое различие, он готов признать и то и другое, но только отказывается приводить для этого какие-либо доказательства. То и другое для него одинаково истинно и одинаково ложно. В-третьих, наконец, свой скептический метод он несколько не анализирует и не утончает, а просто признает все безразличным и «равнозначным». По-видимому, в этом как раз и нужно находить отличия пирронизма от академического скеп-

---

\* A. Goedeckemeyer, op. cit., S. 5—29.

сиса, который пытался вместо пустого безразличия и всеобщей равнозначности суждений устанавливать еще понятие вероятности и даже его анализировать. В общем, это тоже мало приближало академический скепсис к тому или иному догматическому учению. Но у академиков не умерла та логическая сила, которой отличался великий основатель Академии. Что же касается Пиррона, то его всеобщий релятивизм едва ли шел дальше таких сократических школ, как мегарская, элидо-эретрийская, киренайская или кииническая. Исторические данные о близости Пиррона к этим школам не отсутствуют.

При этих условиях наименование пирропизма догматическо-феноменалистической школой у А. Гедекемейера не является точным. Ведь противопоставление догматически-доказательного и феноменалистически-чувственного опыта характерно именно для всех скептиков. Для той начальной стадии скептицизма, которую возглавлял Пиррон, характерно не только это основное для всего греческого скептицизма положение, но скорее его вполне еще дорефлексивный, вполне непосредственный и вполне интуитивный характер. Ни о чем ничего нельзя утверждать, и пиррописты только и упивались этим интуитивным безразличием ко всему. Поэтому мы не стали бы называть эту школу просто догматическо-феноменалистической. Скорее это — интуитивизм безразличной и неразличимой текучести, или скептицизм интуитивно-релятивистический.

### 3.

Рассуждая о Пирроне, невозможно не упомянуть его тоже довольно известного ученика *Тимона Флиунтского* (Флиунт — город в Северо-Западном Пелопоннесе). Годы его жизни приблизительно 325—235 гг. до н. э. Его пужно отличать от знаменитого человеконенавистника эпохи Пелопоннесской войны Тимона Афинского. Основным источником для изучения Тимона Флиунтского является Диоген Лаэртций (IX, 109—115). В отличие от своего учителя, который принципиально ничего не писал, Тимон написал множество трагедий, комедий и других произведений, из которых до нас дошли только его «Силлы», сатирические и проиические пародии решительно на всех философов-догматиков,

кроме Ксенофана. В оставшихся от него фрагментах трудно найти что-нибудь оригинальное по сравнению с Пирроном, но зато это был весьма талантливый пропагандист пирронизма.

Пожалуй, ярче всего его скептицизм выражен в том ответе, который он дает на три поставленные им же самим вопроса. Во-первых, в каком виде существуют вещи? Ответ Тимона гласит: вещи неразличимы и неустойчивы. Во-вторых, как мы должны относиться к вещам? Ответ: мы не можем доверять ни нашим восприятиям вещей, ни нашим представлениям о них, ибо то и другое из-за непостоянства вещей не является ни истинным, ни ложным. В-третьих, какое отсюда вытекает для нас поведение? Ответ в этом случае у Тимона таков: мы не можем ничего решать о вещах, ничего высказывать о них и должны иметь полную свободу своих суждений, из которой вытекает непоколебимость нашего духа. Эти сведения сообщает некий Аристокл (Euseb. Praep. ev., XIV, 18, 2 = Diels, Poet. philos. frg., 175).

У Пиррона были и другие ученики кроме Тимона. Но от них, кроме имен, ничего не осталось.

Остановиться на скептицизме Пиррона или Тимона античная мысль, конечно, не могла. Такого рода скептицизм был уж слишком абсолютен и непримирим, и в античной философии он мог промелькнуть в таком виде только лишь как кратковременный момент. Античная скептическая мысль, стараясь обосновать свою скептическую позицию, должна была волей-неволей тут же вводить некоторого рода и конструктивные моменты, чтобы первоначальный скептический релятивизм не превратился в пустой и бессодержательный нигилизм.

#### 4.

Это обстоятельство привело к большому перерыву в деятельности скептиков пирроновского толка и определило переход к более конструктивному скептицизму, пристанищем которого оказалось *horribile dictu* — платоновская Академия, но только не Древняя Академия, которая еще была слишком близка к объективизму Платона, но Вторая, или Средняя, Академия в лице ее вождя Аркесилая и Новая Академия в лице Карнеада. Это была платоновская Академия уже III—II вв. до н. э. Вместо пустоты и бессодержательности

чисто непосредственного релятивизма обе академии ввели более конструктивное понятие, а именно понятие вероятности, которую академики именовали по-разному, но которая, несомненно, прогрессировала тоже от простых и непосредственных форм к формам более рефлексивным и аналитическим. В период господства Средней и Новой Академии чистый пирронизм уже замолкает, и замолкает уже надолго, почти на полтора столетия. В I в. до н. э., когда академический скептицизм уже изживает себя, вступая в связь с критикуемыми им же самим догматическими системами, и прежде всего с системой стоицизма, пирронизм вновь появляется на сцене (но уже не в столь обнаженном и наивном виде, как это было первоначально у Энесидема и других скептиков), но теперь уже он выступает в виде достаточно разработанной системы, завершением которой явится Секст Эмпирик во II—III вв. н. э.

Коснемся кратко академического скепсиса.

*Аркесилай* (основной источник — Диоген Лаэртций, IV, 28—45, и Suidas, v. Arkesilaos) в своей борьбе против стоиков понимал, что ни наука, ни «постижение», ни мнение не дают мудрости и не спасают от глупости (Sext. Emp., Adv. math., VII, 153). Следовательно, должен существовать и какой-то иной критерий для практического действия. Этим критерием оказывается τὸ εὐλόγον. Этот термин предполагает объективное существование смысла сущего. Человеческое действие должно гармонизировать с этим смыслом, причем в отличие от Платона совершенно необязательно понимать сущность этой гармонии (при помощи науки или мнения). Важно и другое: нащупать путь от осмысленности, когда действие «имеет смысл» и когда оно тем самым является εὐλόγον (буквально — «благоразумным», с сильно скептическим и относительным оттенком), к успеху действия, от успеха действия — к опыту жизни (φρόνησις), а от жизненного опыта — к счастью (εὐδαιμονία).

Таким образом, для Аркесилая, не признающего никаких разумных доказательств, критерием истины является только практическая разумность, которая то ли указывает на успех предприятия, то ли не указывает на него. Другими словами, вместо пирроновской чистой и безусловной относительности Аркесилай (и в этом остается его платоновская черта) все же рекомендует разбираться в чувственной текучести и выбирать

из нее то, что создает для человека успех. Вот этот жизненно-практический успех, никогда не обладающий полной надежностью, и есть для него критерий истины. Поэтому скептицизм Аркесилая мы бы назвали практически-вероятностным, утилитарно-вероятностным или непосредственно интуитивно-вероятностным.

Нечто от платоновского учения о разуме здесь, конечно, остается. Однако оно здесь сильно релятивизировано, именно до степени практической вероятности. Это — прагматически-вероятностный скептицизм.

Переходя к Новой Академии, т. е. имея в виду *Карнеада* (основной источник — Диоген Лаэртский, IV, 62—66, и опять-таки статья у Суды), мы должны сказать, что у него мы находим, во-первых, общескептические черты, как, например, учение о недоступности абсолютного знания и учение о базировании на текущем чувственном представлении и т. д. (*Sext. Emp., Adv. math., VII, 159—165*). Однако в дальнейшем нельзя не заметить и большую специфику учения Карнеада. Оказывается, что, хотя критерий истины в абсолютном смысле и отсутствует, тем не менее какой-то хотя бы относительный критерий должен быть, поскольку иначе нельзя будет и судить о том, как же нам поступать в жизни. Первый критерий истины, или, вернее, первая ступень критерия истины, заключается, по Карнеаду, в том, что он называет *πίδαξις*. Это греческое слово тоже можно переводить по-разному, и оно содержит в себе достаточно многозначную семантику. Прежде всего это — «убедительность» с оттенком относительности, т. е. «большая или меньшая убедительность», или, мы бы сказали, «вероятность». Эта ступень критерия истины заключается в том, что мы, обладая представлением вещи, представляем себе и самую вещь и ощущаем самих себя как представляющих. При этом подобного рода представление в отличие от стоического «постигающего» представления может быть как истинным, так и ложным. Но из-за этого, по Карнеаду, мы не должны им пренебрегать. По Сексту Эмпирику, получается так, что Карнеад отвергает только абсолютно ложное представление, которое, с его точки зрения, есть большая редкость. Остальные же представления либо истинны, либо содержат в себе момент ложности, но эта ложность не должна нас пугать, и отвергать эти частично ложные и частично

истинные представления вовсе не приходится. Они тоже своего рода критерий. Таким образом, слово *πίθανόν* можно переводить и как «убедительное», т. е. относительно убедительное, и как «вероятное» (166—175).

Что касается второй ступени вероятности, то, с точки зрения Карнеада, здесь гораздо больше действует применение логических правил, поскольку первоначальная вероятность получает здесь, как мы теперь сказали бы, некоторого рода структурные элементы. Именно здесь Карнеад заговаривает о представлении, которое должно быть *ἀπερίσπαστον* — термин, тоже трудно переводимый на русский язык. Здесь имеются в виду разного рода обстоятельства, которые могут нас отвлечь от представления как от некоей специфической данности. Представление это не должно, например, содержать в себе такие элементы, которые могут нас заставить понимать его в обратном смысле или смешать с какими-нибудь другими представлениями, поколебать его, сделать неустойчивым и даже уничтожить. Из всех этих значений слова мы в своем переводе остановились на русском термине «нерассеянность», хорошо сознавая его весьма заметную неадекватность греческому термину. Тут важно, однако, то, что Карнеад видит более сильный критерий истины в таком представлении, которое достаточно устойчиво, чтобы не терять своей специфики.

Наконец, самое главное требование Карнеада в отношении выставяемой им вероятности заключается в том, что от простой констатации единичности представления мы должны переходить к анализу и всех других моментов, так или иначе участвующих в изучаемом нами единичном представлении. Другими словами, самый высокий критерий истины заключается в такой вероятности, которая установлена и изучена в связи со всеми другими соседними предметами, могущими либо обнаружить его истинность, либо нарушить эту истинность или даже совсем ее исключить. При этом Карнеад прекрасно понимает, что в своем учении о трех критериях истины он, собственно говоря, имеет в виду только один и единственный критерий, именно вероятность, но не ту прямую и критическую, не ту слишком интуитивную, о которой говорил Аркесилай, но научно разработанную в качестве специфически данной структуры. Об этом Секст Эмпирик говорит с не допускающей никакого сомнения ясностью (VII, 182—189).

В связи со всем у нас сказанным мы должны признать весьма мало говорящими квалификации А. Гедекемейера Средней Академии как абсолютно-эвлогистического скептицизма и Новой Академии как скептицизма абсолютно-пробабилистического. Дело в том, что, как мы видели, указываемые в этих квалификациях А. Гедекемейера термины требуют тщательного текстового исследования и только после этого могут входить в самое название соответствующих глав в истории античного скептицизма. Кроме того, понятие вероятности одинаково выдвигается и Аркесилаем, и Карнеадам. Но только свою вероятность Аркесилай называет *εὐλογον*, и здесь, по-видимому, мыслится вероятность вполне непосредственного типа, без широкого и глубокого теоретического анализа этого понятия. Что же касается Карнеада, то, во-первых, вероятность получает у него совсем другой термин, а именно *πιθανότης*, причем в Новой Академии проводился весьма тщательный теоретический анализ этой вероятности, начиная от ее непосредственно-данных форм и кончая логически обработанными. Поэтому, если вместо сложных и запутанных формул А. Гедекемейера мы назовем учение Средней Академии учением о непосредственно-данной вероятности, или интуитивно-вероятностным скептицизмом, а учение Новой Академии — теорией рефлексивной вероятности, то, кажется, мы не ошибемся и, кроме того, еще подчеркнем эволюцию теорий скептицизма в Академии. Самое главное в академическом скепсисе — это именно учение о вероятности в разных смыслах слова, то ли в том смысле, что все существующее и высказываемое можно оспаривать, то ли в том смысле, что доказательства вовсе не являются необходимостью для мысли, поскольку многое в жизни хотя и не допускает доказательства, но все же является достаточно ясным. Об Аркесилае Цицерон (*De orat.*, 3, 18, 67), например, говорит, что он (Аркесилай) «установил не показывать, что полагал он сам, но спорить против того, что другие высказывали как свои положения». О Карнеаде же мы читаем у Евсевия (*Præp. ev.*, 14, 7, 15) после указания на его постоянную склонность к спорам, что, «будучи человеком, невозможно воздерживаться [от суждения] в отношении всего, ибо есть различие между неясным и непостижимым, так что, хотя все и непостижимо, тем не менее [далеко] не все является неясным». Это и давало

основание Карнеаду, базируясь на ясных предметах, построить свое учение о структурной вероятности.

То же самое нужно сказать и о богах. Согласно Карнеаду, доказательство существования богов, как и вообще всякое доказательство, невозможно. Тем не менее, по тому же Цицерону (*De nat. deor.*, 3, 17, 44), как это и следовало ожидать, Карнеад вовсе не доказывал несуществования богов (поскольку никакое доказательство для него вообще невозможно), а только опровергал возможность доказательства существования богов. И вообще нужно сказать, что исследователи слишком много обращали внимания на теоретическую сторону античного скептицизма, которая действительно была весьма слаба, и гораздо меньше обращали внимания на то, что этих людей интересовала вовсе не теория, а освобождение человека от всяких теорий ради свободы его поведения. Точно так же весьма сомнительным является утверждение некоторых источников (Цицерон, Диокл, Августин и Секст Эмпирик) \*, что весь академический скептицизм является только прикрытием какого-то внутреннего эзотерического платонизма. То же самое говорили и о самом Платоне, что еще менее вероятно, поскольку текст Платона дошел до нас в наилучшем и вполне поддающемся изучению виде.

Из учеников Карнеада, по-видимому, большой известностью пользовался *Клитоммах* (175—110 гг. до н. э.), о котором читаем у Диогена Лаэртция (IV, 67) и который в противоположность своему учителю писал множество произведений, до нас, однако, не дошедших, так же как и сочинения другого ученика Карнеада, Хармида. Если уже в Новой Академии была некоторая, правда весьма слабая, тенденция к объективизму, то дальше в Академии она только разрасталась, почему представители Четвертой и Пятой Академии *Филон* и *Антиох* уже прямо начинали заимствовать некоторые идеи у стоиков, так что эти две последние академии являются выражением не столько скептицизма, сколько некоторого рода эклектизма.

Однако чистый релятивизм, который так сильно выражен у родоначальника скепсиса Пиррона, не мог

---

\* Они перечислены, например, в кн.: *P. Рихтер. Скептицизм в философии.* Пер. В. Базарова и Б. Столпнера. СПб., 1940, стр. XXIX—XXXI, прим. 197.

заглохнуть навсегда и остановиться на академическом учении о скепсисе. Только, правда, в период расцвета Средней и Новой Академии о школе Пиррона ничего не слышно, хотя до нас и дошло несколько ничего нам не говорящих имен пирронистов до Энесидема (Диоген Лаэртций, IX, 115—116). Но когда Академия уже явно стала переходить на рельсы догматической философии, которую она оспаривала в течение по крайней мере 100—150 лет, то чистый пирронизм еще раз дал о себе знать, хотя в те времена было поздно останавливаться только на интуитивном скепсисе, а нужно было по крайней мере так или иначе его систематизировать. Этим и стал заниматься пирронизм, возрожденный в I в. до н. э. в учении Энесидема.

## 5.

К сожалению, ни о жизни Энесидема, ни даже о его основных хронологических данных ничего твердого и определенного до нас не дошло. Ученые-филологи путем разного рода филологических комбинаций относят его жизнь ко времени начиная от II в. до н. э. и кончая II в. н. э. Входить во все эти филологические выкладки, равно как и обсуждать его якобы склонность к догматической философии, наподобие Гераклита (ср. Sext. Emp., Pyrrh., 1, 220), мы здесь не будем. Здесь не только была высказана масса всякого рода предположений, но, главное, все эти филологические выкладки не дают нам ровно ничего определенного, так что вопрос этот до настоящего времени все еще остается крайне запутанным\*.

Мы коснемся самого главного у Энесидема, а именно его учения о десяти скептических тропах. Был ли он близок к Гераклиту или не был, все равно его релятивизм, т. е. убеждение в невозможности высказывать какие-нибудь суждения или давать какие-нибудь доказательства, остается несомненным. Новостью является у Энесидема только систематизация скептического релятивизма, которая резко отличает его от непосредственной и слишком интуитивной относительности, которую проповедовал Пиррон. Именно в этом и заключается его новость. Источником наших сведений о десяти

---

\* Подробную дискуссию о гераклптизме Энесидема можно найти в кн.: *Ed. Zeller. Philosophie der Griechen*, III, 2. Leipzig, 1923<sup>5</sup>, S. 36—46.

тропах Энесидема является опять-таки Диоген Лаэртций (IX, 78—87), хотя имеются и другие источники (Sext. Emp., Adv. math., VII, 345, и Aristocl. у Euseb., Praer. ev., XIV, 18, 11—13). Изложим эти десять тропов по Диогену Лаэртию (IX, 79—88). «Троп» в данном случае означает «способ опровержения догматизма», причем все эти тропы доказывают только один тезис, а именно невозможность что-нибудь утверждать и наличие для каждого утверждаемого «да» обязательно и отрицательного «нет».

Десять скептических тропов изложены у Диогена Лаэртия, конечно, вполне беспорядочно и без всякого анализа. Тем не менее более критический подход к этим тропам заставляет признать, что при их конструировании у скептиков действовала некоторого рода логическая система.

Первый троп доказывает невозможность суждения и необходимость воздерживаться от него на основании того чувственно-познавательного различия, который существует у животных вообще (IX, 79—80).

Этому можно противопоставить те тропы, которые, по Диогену Лаэртию, относятся специально к человеку: о человеческой природе и личных особенностях человека — троп 2 (IX, 80—81); о различии каналов в наших органах чувств — троп 3 (IX, 81); о предрасположениях и общих переменах в человеческой жизни — троп 4 (IX, 82); о воспитании, законах, вере в предания, народных обычаях и ученых предубеждениях — троп 5 (IX, 83—84).

Третья группа тропов уже не относится специально ни к человеку, ни к животным вообще, а скорее к общим особенностям материальной действительности: о расстояниях, положениях, местах и занимающих их предметах — троп 7 (IX, 85—86); о количествах и качествах вещей — троп 8 (IX, 86); о постоянстве, необычности, редкости явлений — троп 9 (IX, 87).

И наконец, четвертая группа из этих десяти тропов отличается скорее логическим характером: о непознаваемости отдельных вещей ввиду их постоянных соединений и взаимодействий — троп 6 (IX, 84—85); и та же самая невозможность, но на основе общей соотносительности вещей — троп 10 (IX, 87—88).

Заметим, что изложение десяти тропов дается нами по Диогену Лаэртию (IX, 79—88), но не по Сексту

Эмпирику, хотя у этого последнего не только имеется более подробное изложение их (Pugh., I, 36—37), но и дается их общая идея (I, 39) и собственная классификация (I, 38). Сюда же присоединяется и очень длинный комментарий ко всем десяти тропам (I, 40—163). С этим более обширным анализом десяти скептических тропов читатель сам ознакомится по предлагаемому у нас переводу.

Здесь сразу бросается в глаза, особенно в сравнении с Пирроном, систематический характер опровержений всякой догмы. При этом заметное предпочтение отдается критике восприятия вещей. Здесь на основании слутанности существования вещей делается вывод об их непознаваемости или невыразимости, и делается это путем подбора по возможности более обширного количества всякого рода вещественных свойств и их соотношений. Поэтому, пожалуй, будет справедливо назвать этого рода скептицизм систематически-вещественным, или скептически-материальным релятивизмом, или в параллель с пирроновским не интуитивным, или непосредственным, релятивизмом, но уже рефлексивным релятивизмом, или систематически-рефлексивным релятивизмом.

Имеется еще пять других скептических тропов, которые приписываются не самому Энесидему, но некоему Агриппе, вероятно, времени Энесидема и вообще поздних скептиков. Они изложены и у Диогена Лаэртца (IX, 88—89), и у Секста Эмпирика (Pugh., I, 164—177). Мы не стали бы указывать на них отдельно, если бы они не отличались одной общей особенностью, которая резко расходится с предложенными выше десятью тропами Энесидема. Особенность эта заключается в том, что эти пять тропов *Агриппы* построены не столько на соотношении вещей, сколько на соотношении мыслей, и потому обладают не столько материальным, сколько логическим характером.

Первый троп говорит о приписывании вещам противоречивых признаков, исключающих друг друга. Отсюда, согласно Агриппе, вытекает полная невозможность говорить о какой-нибудь вещи самой по себе. Второй троп Агриппы имеет уже явно логический характер, потому что считает невозможным определять одну вещь через другую. Таких определяющих и причиняющих вещей целая бесконечность, так что если мы ищем причину одной вещи в другой, а причину этой другой еще

в третьей вещи и т. д., то мы впадаем в ту ошибку, которая в современном словоупотреблении имеет название *regressus in infinitum* («уход в бесконечность»). Третий троп указывает на невозможность представления какой-нибудь вещи без соотношения ее с теми или другими вещами вокруг нее и без соотношения с тем субъектом, который хотел бы понять ее, как таковую. Получается, что сама-то вещь, как таковая, остается непознаваемой, а познаваема она только вместе со множеством других вещей, что и делает невозможным судить о ней как о таковой. Этот троп с первого взгляда тождествен с восьмым тропом Энесидема. Однако здесь имеется новость: непознаваемость вещи доказывается на основании соотношения ее не только с бесконечным множеством других вещей, но и с человеческим субъектом. Таким образом, аргумент относительности здесь представлен более сильно. Четвертый аргумент, исходя из попыток преодолеть *regressus in infinitum* и тем самым постулировать то, что имеет уже причину не в чем-нибудь другом, но в самом же себе, отвергает эту самодвижущую причину как некоторого рода недоказанный домысел. Наконец, пятый скептический троп Агриппы, так называемый троп взаимодоказуемости (*δι' ἀλλήλων*), исходит из довольно частой ошибки доказывать «А» через «В», в то время как само «В» доказывается и делается понятным только через «А». Мы сейчас это называем *circulus vitiosus* («порочный круг»).

Нам представляется, что в отличие от десяти тропов Энесидема, которые можно назвать общим именем рефлексивного релятивизма, эти пять тропов Агриппы можно назвать логически-релятивистическими, поскольку у Энесидема шел разговор о противоречии вещей, здесь же идет речь о взаимном противоречии мысли. У Гедекемейера \* скептицизм Энесидема называется абсолютно-майористическим, учение же Агриппы — догматически-позитивистическим. Оба эти названия либо бессмысленны, либо требуют некоего весьма узкого и специфического толкования, которого А. Гедекемейер, между прочим, сам не дает.

Среди младших скептиков (*Sext. Emp., Pyrrh. I, 178--179*) имелось еще разделение всех скептических тропов только на два. Но они представляли собою

---

\* А. Geodeckemeyer, op. cit., S. 209 ff, 238 A.

известную комбинацию третьего и четвертого тропа Агриппы.

Указанными у нас пятью ступенями, или типами, античного скептицизма исчерпывается то, что было сделано скептиками до Секста Эмпирика. Это были типы: 1) интуитивно-релятивистический (Пиррон и Тимон), 2) интуитивно-вероятностный (Аркесилай), 3) рефлексивно-вероятностный (Карнеад), 4) систематически-материальный (Энесидем) и 5) систематически-логический (Агриппа и младшие скептики). Общей особенностью этих пяти типов является выставление вместо того или иного догматического учения своего скептического учения, но тоже преподносимого в виде строго доказанной догмы. Не хватало только такой позиции скептицизма, которая отрицала бы и считала недоказуемой также и свою собственную критику догматизма. Сказать, что чего-нибудь не существует, — это ведь тоже значит высказать некоторого рода суждение, претендующее на истину. И только Секст Эмпирик сделал этот последний шаг, а именно считать недоказуемыми, неубедительными и скептическими также и все свои собственные аргументы против догматизма. Если угодно, такого рода скептицизм можно назвать уже полным нигилизмом. Но для нас будет достаточно, если всю эту систему доказательств у Секста Эмпирика мы назовем просто абсолютным скептицизмом. В нем очень много логики и остроумия. Но, собственно говоря, он не выходит за пределы первоначального пирроновского скептицизма, который мы в своем месте назвали непосредственным или интуитивным релятивизмом. Это же самое нужно сказать и о Сексте Эмпирике, поскольку он сам все свои доказательства тоже интерпретирует скептически и нигилистически, так что и в начале своего существования, и в конце своего существования греческий скептицизм остался абсолютным нигилизмом, несмотря на все усилия академиков спасти доказательность скептицизма своим учением о вероятности.

### III. ФИЛОСОФСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СЕКСТА ЭМПИРИКА

#### 1.

В античной литературе нет более скудной биографии, чем то, что мы знаем о *Сексте Эмпирике*. Строго говоря, мы совершенно ничего о нем не знаем. Известно, напри-

мер, что он был учеником Геродота, одного из позднейших последователей Энесидема. Но кто такой этот Геродот — неизвестно. Секст Эмпирик (Pyrrh., I, 222) упоминает о некоем Менодоте. Но когда точно жил этот Менодот, мы тоже не знаем. Мы только знаем, что он был учителем учителя Секста Эмпирика, именно Геродота (Diog. L., IX, 116). Где-то около этого времени был и некий Фаворин, но о нем тоже ничего не известно. О других хронологически близких к Сексту Эмпирику фигурах говорит Эд. Целлер \*. По-видимому, не будет ошибкой, если мы отнесем деятельность Секста Эмпирика или к последней четверти II в. н. э., или вообще ко всей второй половине второго столетия н, может быть, даже с заходом в третье столетие.

Место его рождения тоже неизвестно. Кое-кто из историков философии упоминает те места из Секста Эмпирика, где он в качестве примера для какого-нибудь географического соображения приводит Александрию (Sext. Emp., Adv. math., X, 95; Pyrrh., III, 221). При строгом подходе к источникам подобного рода данные совершенно ничего не дают. Несколько больше дают тексты из Секста Эмпирика, где он говорит «у нас», предполагая свое отличие от других городов или государств (Sext. Emp., Pyrrh., I, 149, 152). Может быть, еще больше говорит его противопоставление греков и варваров (Adv. math., VII, 246). У нас нет никаких оснований считать Секста Эмпирика негреком. Не забудем, что ведь все это время было временем господства Всемирной римской империи, когда многие государства, а в том числе Греция и Рим, не имели достаточно четких границ. Поэтому многие греки носили римские имена, а многие римляне носили имена греческие. То, что слово *sextus* («шестой») принадлежало латинскому языку, — это несколько не делает в наших глазах Секста Эмпирика римлянином. Кроме того, сочинения его писались на греческом языке.

Относительно слова «Эмпирик» необходимо учитывать то, что позднейшие врачи, как, впрочем, и более древние, весьма не любили философии разума и различных априорных суждений, а базировались только на эмпирическом наблюдении. Поэтому в данное позднее время слова «врач» и «эмпирик» смешались в своем значении

---

\* *Ed. Zeller, op. cit., S. 76, Anm. 2.*

и врачей часто просто называли «эмпириками», а эмпириков — «врачами». Поэтому «Эмпирик» в отношении нашего Секста уже давно перестало обозначать просто «врач», а стало таким его прозвищем, которое уже прямо вошло в состав его имени. Поэтому наименование «Секст Эмпирик» в науке уже давно перестало быть указанием на его врачебную деятельность или даже просто его прозвищем. Это сейчас звучит уже прямо как цельное имя, поскольку в те времена и вообще носили по два и по три имени.

Секст Эмпирик является единственным скептиком, от которого дошли до нас довольно обширные произведения. А так как Секст Эмпирик и вообще был одним из последних скептиков после 600-летнего существования скептицизма в античном мире (начиная с Пиррона), то его произведения являются наиболее зрелым и наиболее систематическим продуктом всей деятельности античных скептиков за много веков. Кроме того, цитируя или критикуя тех догматиков, на которых нападали скептики, Секст Эмпирик волей-неволей является главнейшим источником для истории всей вообще античной философии. С ним может соперничать, может быть, только Диоген Лаэртский по количеству сообщаемых им сведений о прежней философии. Но Диоген Лаэртский является в значительной мере беллетристом, анекдотистом и почти лишен всякой систематики, что и делает его трактат, может быть, более интересным, чем трактаты Секста Эмпирика, в смысле чтения. Секст Эмпирик, как мы сейчас увидим, абсолютно систематичен и питает прямое отвращение ко всякой беллетристике. Это вполне абстрактный мыслитель, которого интересует только логическая последовательность критикуемых им теорий; а все другие стороны этих теорий, а уж тем более личные особенности авторов этих теорий совершенно его не интересуют.

Произведения Секста Эмпирика в смысле своего количества весьма немногочисленны. Их всего два или, по другому счету, три. Однако в целом они составляют несколько больших «книг», в античном смысле слова «книга». Но и по современному европейскому счету все эти трактаты Секста Эмпирика тоже составляют два больших тома.

Эти два произведения Секста Эмпирика или, вернее, два цикла его произведений носят названия «Против

ученых» и «Пирроновы положения». Трактат «Против ученых» в научной литературе обозначается латинским вариантом его названия, а именно *Adversus mathematicos*, что не следует понимать, однако, или переводить как «Против математиков». Греческое слово *μάθημα* не имеет прямого отношения к математическим наукам, а просто обозначает науку вообще. Да стоит только и просмотреть список трактатов Секста, относящихся к этому циклу, как мы тотчас же убеждаемся, что против математиков написаны только две книги — «Против арифметиков» и «Против геометров». Остальные же книги этого цикла либо имеют весьма косвенное отношение к математике, либо совсем такого отношения не имеют. Тут необходимо заметить, что весь цикл «Против ученых» многие делят на две части, из которых одну называют «Против догматиков», а другую — «Против представителей отдельных наук». Тогда получается, что у Секста Эмпирика уже не два произведения, а целых три, поскольку цикл «Против ученых» делится многими на упомянутые нами только что два подразделения. Заметим также, что книги «Против догматиков», объединяя их с другими книгами — «Против ученых», обычно в науке именуется такими римскими цифрами: «Против логиков» именуется цифрой VII и VIII (так как в этом трактате две книги), «Против физиков» — IX и X (по той же причине) и «Против этиков» — XI (в этом трактате только одна книга и содержится). Что же касается книг, направленных против отдельных ученых, то они соответственно обозначаются римскими цифрами I—VI: «Против грамматиков» — I, «Против риториков» — II, «Против геометров» — III, «Против арифметиков» — IV, «Против астрологов» — V, «Против музыкантов» — VI. Обычно, однако, книги «Против догматиков» ввиду их философской принципиальности печатаются раньше книг против отдельных наук. Поэтому читатель пусть не удивляется, что первые и самые принципиальные книги из всего цикла «Против ученых» обозначаются цифрами VII—XI, а книги против отдельных наук обозначаются цифрами I—VI.

Что касается, наконец, сочинения «Пирроновы положения», то оно в общем дает довольно мало в сравнении с циклом «Против ученых». Однако несомненная важность этого произведения заключается в том, что оно уже не рассматривает догматиков в их систематическом

разделенны, а рассматривает, да и то только иногда, отдельных философов лишь в виде примера для того или иного своего скептического тезиса. Это произведение тоже легко делится на части. Первая книга «Пирроновых положений» трактует введение в скепсис, т. е. все его отдельные основания и определения. Вторая книга, несомненно, носит логический характер. Если же взять третью книгу, то первые ее двадцать глав касаются только физической стороны философии, если понимать под физикой то, что понимали в античности, т. е. вообще всю действительность в целом, исключая человеческий субъект. Главы же 21—32 имеют этическое содержание. Поэтому, если сам Секст Эмпирик и не дал названия каждой из трех книг «Пирроновых положений» и ограничился только обозначением отдельных глав, то эти три основные главы, или, выражаясь по-античному, эти три книги, «Пирроновых положений» представляют собой полную параллель VII—XI книгам «Против ученых», но уже носят характер не столько разбросанный и примерный, сколько характер чисто систематический. Поэтому сочинение «Пирроновы положения» можно считать либо теоретическим введением в критику отдельных наук, либо теоретическим заключением к критике отдельных наук. Здесь мы имеем во всяком случае теоретическую сводку всех скептических учений с отстранением на второй план исторических примеров.

Обратимся поэтому к «Пирроновым положениям».

## 2.

Перейдем к скептицизму в собственном смысле слова. Чтобы понять Секста Эмпирика, нужно отбросить банальное и бытовое представление о человеке, который одному доверяет, другому не доверяет, одно предпочитает, другое презирает и вообще является человеком капризным, неуживчивым, брюзгливым, привередливым, пресыщенным и ненасытным, которому вообще ничем не угодишь. Кто понимает таким образом Секста Эмпирика, тот ровно никак в нем не разбирается.

Во-первых, все наслаждения и страдания жизни для него совершенно безразличны. Все утверждения и отрицания ни прямо, ни в результате процесса мысли его не привлекают. Они тоже для него безразличны. И вообще он стремится не к счастью или наслаждению, но

просто к невозмутимости, которая, по его учению, как раз и заключается в том, что человек ни к чему не привязан, ничего не любит, ко всему безразличен и ничем не бывает взволнован.

Другая коренная ошибка, которая господствует почти во всех главнейших изложениях античного скептицизма, заключается в том, что античные скептики будто бы ничего не признают, ничем в жизни не пользуются и ни во что не верят. Все эти отрицательные суждения о скептиках обычно понимаются в абсолютном смысле, в то время как каждый настоящий античный скептик, и прежде всего Секст Эмпирик, не то чтобы ничего не признавал, но признавал только то, что всякое «А» может быть каким-нибудь «не-А». Они вовсе не говорили, что все ложно. Но это не значит также и того, что они говорили, будто все истинно. Другими словами, для них все на свете было одинаково истинно и одинаково ложно.

Накопец, не разбирается в античном скептицизме и тот, кто упрекает античных скептиков в наличии у них обязательно утвердительного суждения, которое только по своему содержанию гласит о всеобщем отрицании. Думают так, что если ничего нет, то это уже есть некое утвердительное суждение, а именно то суждение, которое отрицает существование чего бы то ни было. Следовательно, выходит, что скептицизм противоречит сам себе. Но последовательный скептик вроде Секста Эмпирика на это скажет, что даже и его собственное скептическое суждение тоже в одинаковой мере и истинно, и ложно и что он от этого суждения тоже «воздерживается».

Нужно согласиться, что это многим весьма непонятно, поскольку раз скептик говорит, что ничего нет, то все-таки он нечто утверждает, а именно утверждает несуществование всего. Значит, говорят, он вовсе не скептик, а положительно мыслящий философ, но только особого типа. Секст Эмпирик прекрасно знает подобного рода возражения догматиков против его основного аргумента и потому прямо так и говорит, что сам он тоже воздерживается от своего же собственного основного скептического тезиса. И тогда спрашивают: ну если скептик отказывается от своих собственных суждений, значит, он вообще ничего не говорит, значит, вообще не о чем с ним спорить, да и разговаривать тоже не о чем. Вот тут-то и обнаруживают свое бессилие бытовые рассуж-

дения и даже бытовая философская мысль, которая признает только «да» или только «нет».

Оказывается, существует такое мышление, которое не выставляет никакого «да» и никакого «нет». Кроме бытия и не-бытия для такого мышления имеется еще нечто среднее, которое нужно назвать уже ни тем и не другим и которое вообще едва ли является каким-нибудь бытием. Если это среднее и является бытием, то это бытие совершенно особого рода, бытие нейтральное, иррелевантное, а с точки зрения скептиков (а отчасти даже и стоиков), оно не может не быть.

Ведь нельзя сказать, что окружность круга относится только к кругу, а не относится к той бумаге, на которой он начерчен, потому что неначерченный круг вовсе не есть круг. Но нельзя сказать также того, что окружность относится только к бумаге, окружающему фону, но не к самому кругу, потому что тогда получится круг без окружности. Очевидно, окружность есть то, в чем совпадает круг и тот фон, на котором он начерчен или на котором он мыслится, т. е. не-круг.

Так и бытие, если оно действительно отличается от не-бытия, то это значит, что между ними пролегает граница, которая не есть ни бытие, ни не-бытие. Вот об этом нейтральном, или иррелевантном, бытии как раз и говорят скептики. Это, конечно, несколько не мешает им жить, как они хотят.

Секст прямо пишет, отрицая всякое положительное мировоззрение, которое возникало бы в результате тех или иных философских доказательств (Pugh., I, 17): «Если же будут называть мировоззрением способ рассуждения, следующий какому-нибудь положению в соответствии только с явлением, то мы скажем, что имеем мировоззрение ввиду того, что это положение указывает нам, как, по-видимому (δοκεῖ), следует правильно жить («правильно» мы понимаем не только в связи с добродетелью, но неограниченнее), и иметь в виду возможность воздержания. Мы следуем какому-нибудь положению, указывающему нам в соответствии с явлением необходимость жить по завету отцов, по законам и указаниям других людей (τὰς ἀρχαῖς) и по собственному чувству».

Следовательно, самое главное для Секста — это явление вещи, а что такое сама вещь и что такое ее сущность, он не знает и не хочет знать. Но все вещи неизменно текут и меняются, так что никакую вещь нельзя

ни назвать, ни помыслить. Следовательно, опора на явление вещи есть для Секста иррациональный релятивизм. Это не значит, что мы ничего не можем говорить или мыслить о вещах. Вы можете говорить и мыслить о вещах, сколько вам угодно. Но, во-первых, в подлинном смысле слова вы точно ничего не называете и не мыслите, а только вам кажется, что вы нечто называете и мыслите. А во-вторых, все, что кажется вам называемым и мыслимым, не имеет никакого отношения к философии. Философия здесь — но это уже наше теперешнее суждение — упразднила сама себя и сама же доказала свою ненужность. А впрочем, вы можете также и сколько угодно философствовать. Но эта ваша философия точно так же не будет говорить ни о каком бытии, как и вообще всякая философия, положительная и отрицательная, поскольку ни одна из них, согласно учению скептиков, не существует без другой.

Таким образом, согласно учению Секста, скептиком является вовсе не тот человек, который не хочет жить, которому все надоело, который не придерживается никаких убеждений, не любит никакой философии, отрицает все существующее и относится к нему с надменным презрением и вообще является каким-то пустыником и отшельником. Да и сама эта пустыня ни в какой мере не существует для него, как и он сам не существует для себя. Получается абсолютный нигилизм. То, что черты некоторого рода нигилизма свойственны скептицизму, — это совершенно ясно. Однако нигилизм этот относится у скептиков, собственно говоря, только к философским доказательствам и философским теориям. Важно жить в соответствии с явлениями жизни, т. е. в связи с тем, что кажется, а не есть на самом деле, поскольку то, что есть на самом деле, нам неизвестно. Но эта сфера кажимости для скептика настолько широка, что она решительно охватывает всю жизнь и весь мир. Как мы видели выше (I, 17), можно жить даже в связи со своими собственными переживаниями. Другими словами, и жить, и мыслить вообще можно как угодно. Но только к философии это не имеет никакого отношения и никакой логической необходимостью не обладает.

Скептик радуется, как и все прочие люди. И страдает он тоже, как и все люди. «Мы не думаем, однако, что скептик вообще не подвергается никаким тягостям, но, — говорим мы, — он несет тягости в силу вынужден-

ных [состояний]; мы признаем, что он испытывает иногда холод и жажду и другое тому подобное» (I, 29). Но при этом все люди считают свои переживания хорошими или плохими и думают, что они действительно переживают то, что на самом деле существует. Скептик же при этом совершенно ко всему равнодушен и совершенно ничего не оценивает в хорошем или плохом смысле (I, 30).

Секст очень много уделяет места своему учению о так называемых скептических выражениях, т. е., мы бы сказали, просто об основных тезисах скептицизма, взятого в чистом виде: «ничто не более» (т. е. одно не более правильно, чем другое), «может быть», «возможно», «допустимо», «воздерживаюсь от суждения», «я ничего не определяю», и «все есть неопределенно», «все невосприимчиво», «я не могу схватить», «я не воспринимаю», «всякому рассуждению противостоит равное» (I, 187—205). Изучающий античную философию тут же подумает, что все эти любимые скептические словечки и выражения нужно понимать в прямом смысле слова. Так, например, если скептик говорит, что он воздерживается от суждения, то большинство пишущих и читающих об античных скептиках так и думают, что скептик, действительно, воздерживается от всякого суждения. Это совершенно неправильно. Ни от каких суждений скептик вовсе не отказывается, и никакой воздержанностью в этом отношении он вовсе не отличается или отличается в той же мере, как и все прочие люди. Однако воздержание от суждений, какие бы суждения он фактически ни высказывал, заключается в том, что всякое свое суждение он высказывает не от себя, так как, существует он или нет, это ему неизвестно и ему только «кажется», что он существует, и направляется это суждение, хотя и к реальному человеку, но скептик при этом думает, что перед ним не реальный человек, но то, что «кажется» реальным человеком, и, наконец, само высказывание суждения тоже для него не есть суждение само по существу, а только то, что «кажется» высказыванием. «Обо всех скептических выражениях следует заранее признать то, что мы вовсе не утверждаем, что они правильны, так как говорим, что они могут быть опровергнуты сами собою, будучи описаны вместе с теми вещами, о которых они говорят, подобно тому как очистительные лекарства не только избавляют тело от соков, но вместе с ними выгоняются и сами» (I, 206). Таким образом,

сущность античного скептицизма чрезвычайно специфична. Она не только не исключает античный объективизм, но, пожалуй, делает его еще более богатым. Об этом у нас ниже.

Само собою разумеется, Секст отмежевывается от всякой догматической философии, в том числе от Гераклита (I, 210—212), Демокрита (I, 213—214), киренаиков (I, 215), Протагора (I, 216—219), академиков (I, 220—235), от медицинской эмпирии (I, 236—241), несмотря на то что, с нашей современной точки зрения, как мы об этом отчасти говорили уже выше, у всех этих догматиков, несомненно, уже содержатся те или иные черты скептицизма.

Но мы бы сказали, что Секст не чужд догматизму даже и в положительном смысле слова. Мало того, что он всякому отрицанию может противопоставлять то или иное утверждение. Но он прямо говорит: «Итак, скептический способ рассуждения называется «ищущим» от деятельности, направленной на искание и осматривание кругом, или «удерживающим» от того душевного состояния, в которое приходит осматривающийся кругом после искания, или «недоумевающим» либо вследствие того, что он во всем недоумевает и ищет, как говорят некоторые, либо от того, что он всегда нерешителен пред согласием или отрицанием» (I, 7). Следовательно, Секст Эмпирик не просто «воздерживается», но он еще и постоянно «ищет». С этой точки зрения даже и академическое учение о вероятности кажется ему недостаточным, и недостаточна для него эта вероятность именно из-за своей ненастоящей положительности. Он пишет, что толкование у академиков добра и зла как вероятных принципов никуда не годится. Чтобы жить и действовать, нужно иметь дело не с вероятными вещами, людьми и событиями, но с теми, которые кажутся нам таковыми. «Мы же ни о чем не говорим, что оно добро или зло, так, чтобы считать вероятным то, что мы говорим, но, не высказывая мнения, следуем жизни, чтобы не быть бездеятельными» (I, 226). Следовательно, скептики хотят и жить, и мыслить, а также хотят иметь дело и с добром, и со злом, но только отказываются выражаться обо всем этом по существу и даже с точки зрения вероятности. Важно, что мы представляем себе вещи существующими, а не то, что они только вероятны. Поэтому учение о всеобщей кажимости и о всеобщем воздержании

у скептиков ничего не имеет общего с отказом от жизни, с уходом из мира и с невозможностью рассуждать и говорить. Пусть одни что-нибудь утверждают, а другие что-нибудь отрицают. Скептики же ничего не утверждают и не отрицают, но только еще ищут. Так Секст и говорит: «Ищут же скептики» (I, 3).

Самое главное, согласно скептикам, — это то, что нам даны только явления, но не дана сущность явлений. Однако это несколько не мешает ни жить, ни мыслить, ни действовать. Наоборот, для античных скептиков точный учет того, что кажется, как раз и дает возможность и жить, и мыслить, и действовать: «...ликто, вероятно, не поколеблется относительно того, таким или иным является подлежащий предмет, но сомневаются в том, таков ли он на самом деле, каким кажется. Таким образом, придерживаясь явлений, мы живем в соответствии с жизненным наблюдением, не высказывая решительного мнения, потому что не можем быть всецело бездейтельными» (I, 22—23). Можно ли после этого понимать «воздержавшие» скептиков в буквальном смысле слова? Мы даже сказали бы больше: можно ли вообще античных скептиков считать скептиками в абсолютном смысле слова? «Мы не отбрасываем того, что мы испытываем вследствие представления и что невольно ведет нас к его признанию» (I, 19).

Все такого рода изречения скептиков свидетельствуют о том, что, хотя они считают все свои представления только кажимостью, тем не менее взятые сами по себе, эти последние для них вполне реальны. Скептик даже и поступает согласно со своими представлениями о жизни. Тут мы должны внести еще одну поправку в традиционное представление о греческом скептицизме.

Все думают, да об этом говорят и сами скептики, что они вовсе не отрицают существующего, а только говорят о его кажимости. Скептик, например, вовсе не говорит, что дождь не идет, если дождь фактически идет, и этот дождь фактически воспринимается скептиком. Слово «кажется» есть односторонний и часто неверный перевод греческого *δοκέω*. Греческое *δοκέω* часто значит не «кажусь», но «оказываюсь». У Платона и Аристотеля нам лично часто приходилось встречать тексты, где *δοκέω* надо переводить не «кажется», но «как известно» или «как всем известно», «как нужно думать», «вернее всего» и т. д. Другими словами, этот

термин вовсе не обозначает только субъективистского понимания вещей и существ. Он часто указывает только на то, что вещи и люди иной раз выступают именно с данной стороны, а не с другой стороны, что на самом деле они глубже и разностороннее и что вообще их подлинной сущности мы не касаемся, хотя бы даже и знали ее. Поэтому опора античных скептиков на явление равно ничего субъективистского в себе не содержит. Ведь для субъективизма необходимо было бы отрицать существование самих сущностей, т. е. вещей в себе. Этого скептики не отрицают уже потому, что они вообще ничего не отрицают, а одновременно также и признают отрицаемое. Следовательно, здесь перед нами вовсе не агностицизм, а только опора на явления, т. е. феноменализм. Кроме того, признавая необходимость для каждого суждения еще и противоречащего ему, они этим самым еще больше колеблют свой агностицизм. Это не агностицизм, но контрадикторная (т. е. основанная на противоречии всего всему) изостенция.

О том, что ничто человеческое античным скептикам не чуждо, свидетельствует не просто использование у них обычных мыслей или поступков, но и проповедь прямого человеколюбия. В самом конце «Пирроновых положений» (III, 280) Секст рекомендует выбирать трудные или легкие доказательства и опровержения в связи именно со своим человеколюбивым настроением.

Таким образом, если подвести итог нашим наблюдениям относительно скептицизма в собственном смысле слова, идеальным выразителем которого является Секст, то мы должны сказать, что в античном скептицизме удивительным образом объединяются и даже отождествляются две разные области, которые обычно всем кажутся не только разными, но даже и несовместимыми.

Одна область — это всеобщее отрицание, или, точнее сказать, всеобщий релятивизм: все, что существует, в то же время и не существует; все, что возможно, в то же самое время и невозможно; всякое наше высказывание есть в то же самое время и отсутствие всякого высказывания; всякая вещь, отличная от другой вещи, одновременно и тождественна с ней; всякое утвердительное суждение одновременно является и отрицательным суждением; все, что может быть сказано о чем-нибудь,

в то же время и не может быть сказано об этом; и т. д. Таким образом, это не просто отрицание всего, но одновременно и утверждение всего. А мы бы сказали, что это не только релятивизм, который все считает относительным, но поскольку эта всеобщая относительность все же положительно утверждается как нечто несомненное, то скептический релятивизм оказывается в то же самое время и абсолютизмом.

Можно сказать и иначе. Раньше, исходя из скептического отождествления бытия и не-бытия, мы называли это бытие нейтральным, или пррелевантным. Оба эти термина не только не являются античными терминами, но и отличаются отрицательным характером. Некоторое их значение заключается только в том, что они взяты из разных современных нам философских концепций, которые независимо от нашей их оценки во всяком случае являются понятными. Однако, может быть, лучше было бы употребить греческий термин, к тому же принадлежащий самим скептикам, который не столь понятен, как современные нам термины, но зато явно обладает положительным значением. Этот термин — *ἰσοσθένεια*, который означает «одинаковость мысли», «равнозначность», «равновесие», «взаимное предположение, утверждение и отрицание». Что касается Секста Эмпирика, то этот термин употребляется у него в текстах: *Pyrrh.*, I, 8, 10, 190, 196, 200; II, 103, 130; *Adv. math.*, II, 99; VII, 43; VIII, 159, 298, 363; IX, 59, 137, 192; X, 168. Не приводя этих текстов целиком, что отняло бы много места и времени, мы должны сказать, что везде в них имеется в виду равнозначность именно утверждения и отрицания. Выгода этого термина состоит в том, что он является чисто греческим, и притом специально скептическим. Секст Эмпирик прямо говорит (*Pyrrh.*, I, 12), что изостения является принципом (*ἀρχή*) всей скептической философии.

### 3.

Дальше, что бросается в глаза при изучении Секста, — это его неимоверная склонность решительно все систематизировать, т. е. исчерпывать все логические моменты изучаемого предмета в их определенной последовательности, и решительно все схематизировать, не смотря ни на какую сложность изучаемого предмета.

Схема эта состоит у Секста обычно из двух или чаще из трех элементов. Очень часто второй элемент представляет собой отрицание первого элемента, а третий элемент обычно берется либо как синтез двух первых элементов, либо — и это чаще всего — как нечто третье, уже независимое от первых двух элементов. Вся эта систематика и схематика неуклонно проводится у Секста с начала и до конца, так что в конце концов становится даже весьма скучным делом читать его и уже заранее оказываются известными те выводы, к которым он придет. А выводы эти везде одни и те же: никто ничего ни о чем никогда и никак не знает и не может знать. Что сам-то Секст рассуждает гораздо богаче, это мы уже видели и еще увидим ниже. Тем не менее вся структура философствования у Секста состоит именно из этих схем, соединенных в такие же неподвижные и однообразные системы. По-видимому, философия Секста Эмпирика представляет собою продукт чрезвычайной перезрелости и крайней старости античной философии, потому что именно старость, уже не имеющая сил творить что-нибудь новое, часто повторяет то старое, к чему привык человек в зрелом возрасте, и повторяет бесконечно одно и то же. Черты некоторого философского творчества, может быть, проглядывают у Секста именно в этом систематическом и схематическом паноре. Ему во что бы то ни стало хотелось обнять всю греческую философию в схематическом виде, и это, вероятно, заставляло его многие прежние философские системы продумывать заново и излагать их по-новому, для того чтобы у него обязательно получилась искомая им система, основанная на объединении заскоружлых и неподвижных философских схем. Впрочем, это обстоятельство довольно часто делает всю эту затвердевшую и окаменевшую систематику чем-то весьма интересным, даже новым, не говоря уже о том, что благодаря использованию разных философских систем прошлого Секст является замечательным и иной раз даже и единственным источником наших знаний по истории греческой философии. Однако приведем несколько примеров его систематически-схематического метода, поскольку он является для Секста таким же специфическим, как и приведенные у нас выше исторические черты его философии.

Развернем его систематический труд «Пирроновы положения».

Уже с самого начала мы читаем, что вещь можно либо найти, либо не найти, либо только еще искать. Как мы уже сказали выше, Секст считает скептиков именно ищущими (Rugh., I, 1). О скептической философии, по Сексту, можно рассуждать вообще и в частности. Общие вопросы: 1) скептическая специфика, 2) понятие скепсиса, 3) принцип скепсиса, 4) его разумные основания, 5) критерий суждения, 6) цель, 7) тропы, 8) сущность отрицания у скептиков. Частное же рассуждение о скепсисе касается частных вопросов критикуемых им догматических систем (I, 2). Другими словами, по-видимому, это есть совокупность трактатов «Против ученых», так как именно там анализируются отдельные догматические науки.

Противопоставляется явление и мыслимое. Но тут же рассматриваются и разные формы объединения и противоположения того и другого: явление — явлению, мыслимое — мыслимому, явление — мыслимому, мыслимое — явлению (I, 4).

Жизненное наблюдение распадается, по Сексту, на четыре части: о поведении в определенных природных условиях, о поведении в условиях принудительных ощущений, то же при воздействии законов и обычаев и — при изучении искусств (I, 11).

Десять тропов скептических опровержений касаются того, кто опровергает (первые 4 тропа), того, что опровергается (тропы 7-й и 10-й), третье — то и другое (тропы 5, 6, 8 и 9-й) (I, 14).

Все догматические науки делятся у Секста на три разряда — логику, физику и этику. Это деление содержится не только в трактате «Против ученых», но, как мы видели выше, и в «Пирроновых положениях». Бросая взгляд на предыдущие периоды философии, Секст находит, что одни философы признавали только одну из этих наук, другие — только две, третьи — все три, причем комбинация двух и трех была разная, но только с использованием указанных трех наук (Adv. math., VII, 2—4).

В трактате «Против логиков» сначала говорится о критерии (VII, 29—37), об истине (VII, 38—45) и о критерии истины с разбором соответствующих учений (VII, 46—262). Критерий истины рассматривается как критерий поведения и критерий существования, а о критерии существования говорится в трой-

ном смысле — в общем, частном и наиболее частном. О скептическом поведении Секст говорил, по-видимому, в каком-то своем не дошедшем до нас трактате. Что же касается критерия существования (VII, 31—33), то его тройной смысл годится у Секста и общему, и частному, и наиболее частному. Общее понятие критерия — это то, как мы сейчас показали, что объединяет критерии всех отдельных областей. Частное понятие критерия относится к отдельным инструментам измерения (локоть, весы, отвес и циркуль).

Наиболее частное понятие критерия — разум в отличие от отдельных способов и инструментов познания. В дальнейшем (VII, 34—37) эта третья разновидность критерия в свою очередь разделяется на критерии «кем», «чем» и «в направлении чего».

Что же касается истины, то при изложении этого предмета Секст ограничивается стоическим тройным делением — на субстанцию, состав и значение истины — с приведением соответствующих примеров. Это стоическое учение у Секста не подвергается критике, но схематизм его ясен (VII, 38—45).

Сейчас мы посмотрели состав всей этой VII книги, которая, как было указано выше, является I книгой трактата «Против логиков». Подобного рода анализ не трудно было бы проделать и со всеми другими книгами, входящими в цикл трактатов «Против ученых». Делать этого, конечно, нам не следует, потому что всякий читатель легко и сам может убедиться при анализе любой книги Секста в указанной нами систематике и схематике.

Сейчас важнее будет обратить внимание на самый метод этого схематизма и этого систематизма у Секста. Метод этот в подавляющем числе случаев основан на формально-логическом законе противоречия. Если Сексту известно, что данное «А» бывает либо каким-нибудь «В», либо каким-нибудь «С», то это для него уже значит, что «А» не есть ни «В», ни «С», а значит, не существует никакого и самого «А». Но тут Секст допускает две фундаментальные формально-логические ошибки.

Во-первых, допустим, что «А» действительно не есть ни «В» и ни «С». Из этого вовсе не вытекает, что нет никакой еще другой альтернативы. Если даже с полной очевидностью доказано, что «А» не есть ни «В» и ни

«С», то еще вполне возможно, что «А» есть «В» + «С». Во-вторых же, если невозможно никакое соединение «В» и «С», то «А» может оказаться таким целым, которое хотя и не есть простая сумма «В» и «С», но зато есть нечто более высокое, чем эта сумма. Например, лист дерева не есть само дерево, и ветка дерева не есть само дерево, и кора дерева не есть само дерево, и корень дерева не есть само дерево. Почему же мы из этого должны делать вывод, что никакого дерева вообще не существует? Прежде всего существует сама голая сумма указанных его частей, а во-вторых, выше этой суммы частей находится еще само дерево, которое хотя и состоит из отдельных частей, но механически никак на них не делится. Все это есть результат формально-логического мышления, которое охватывает всю работу Секста с начала и до конца.

Имеется еще одно важное обстоятельство, мимо которого легко пройти без внимания, если упорно не доискиваться сущности вопроса. Дело в том, что все эти рассуждения Секста, сплошь построенные на формально-логических методах мысли, оборачиваются для нас совсем другой своей стороной, если мы будем в должной мере учитывать исходную позицию античного скептицизма, а именно его учение о всеобщей текучести. Ведь именно эта всеобщая текучесть вещей и заставляет Секста, как и прочих скептиков, для всякого утверждения находить соответствующее отрицание, т. е. отождествлять утверждение с отрицанием, а отрицание с утверждением. Всеобщий, сплошной и неразличимый поток становления потому и возможен, что каждая его точка в тот самый момент, когда она появляется, тут же и уходит в прошлое, потому что ее место занимает теперь уже другая точка, с которой опять происходит то же самое. Для тех, кто занимался диалектикой, ясно, что это всеобщее текучее становление только и можно осмыслить путем диалектического закона единства и борьбы противоположностей, как это мы сейчас и видели у Секста, на сплошных отождествлениях таких двух различных актов, как утверждение и отрицание. Если неважно, что утверждать (так как всякое утверждение равняется отрицанию), то уж во всяком случае о самих-то актах утверждения и отрицания скептики не могут не говорить, так как иначе провалится вся их текучесть, на которой они строят

свою философию. Но если всякое «да» есть «нет» и всякое «нет» обязательно и в то же самое время есть «да», то, следовательно, у скептиков проповедуются какое-то вечно подвижное и весьма актуальное, весьма действенное бытие со своими вечно всплывающими и вечно тонущими актами утверждения и отрицания. Это ведь тоже есть в конце концов какой-то платоновский мир вечных идей, но только об этих идеях ровно ничего невозможно сказать, кроме только того одного, что в самый момент своего появления они исчезают и что в самый момент своего исчезновения они опять всплывают и делаются видимыми (или мыслимыми).

Собственно говоря, мы здесь почти ничего нового не утверждаем, кроме того, что скептицизм базируется на чистой текучести и потому является феноменализмом, в связи с которым не нужно только забывать того, что этот феноменализм ввиду субстанциализации явления и, значит, всего мира явлений есть не только релятивизм, но и своего рода и весьма оригинальная разновидность абсолютизма, или абсолютного объективизма.

Если учитывать эту диалектическую сторону античного скептицизма, то нужно будет сказать, что здесь мы еще и еще раз убеждаемся в том, что перед нами не какая-нибудь другая форма скептицизма, но именно античная форма скептицизма. Попросту говоря, здесь исповедуется самая обыкновенная и тысячу раз античная философия вечной материи, но только с одной особенностью: до скептиков о вечной материи тоже, конечно, все говорили, и материалисты, и даже идеалисты, но, покамест господствовало намерение создавать всеобъемлющую философскую систему, до тех пор эта материя при всем учете ее смыслового своеобразия бралась только в связи с теми или другими, а по возможности и со всеми особенностями данной философской системы. Скептики отличаются от этой общеантичной традиции только тем, что берут эту вечную материю в ее чистейшем виде, т. е. в отрыве от всех прочих моментов философской системы и вне всякой смысловой зависимости от них.

Наконец, ко всему предыдущему необходимо добавить еще и то, что античные скептики не хуже всех прочих античных философов умеют изображать все сложности своей абстрактной философии в виде одного

не только конкретного или интуитивного образа, но в виде такого образа-символа, который очевиден и понятен решительно всякому, кто никогда даже и не занимался никакой философией.

В конце своей II книги трактата «Против логиков», т. е. VIII, по общему счету трактатов, входящих в сочинение «Против ученых», Секст сравнивает свое положение как отвергателя всякого доказательства со следующим рассуждением. Зевс, говорит он, отец богов и людей, но сам он тоже бог. Не значит же это, что Зевс является отцом самого себя? Поэтому и доказательство, доказывающее, что никакое доказательство невозможно, тем самым отнюдь не подрывает само себя, и нельзя скептика упрекать в том, что, отвергая всякое доказательство, он в то же самое время сам пользуется для этого не чем иным, как тоже доказательством (VIII, 479).

Точно так же, по Сексту, отнюдь не все вещи, уничтожая другие вещи, сами продолжают оставаться вещами. Огонь, например, уничтожая те или иные вещи, существует только до тех пор, пока не сгорели эти вещи. Как только сгорели эти вещи, то погас и сам огонь. Поэтому и скептическое доказательство того, что никакое доказательство невозможно, несколько не теряет оттого, что оно разрушило все вещи, а само, дескать, осталось. Да, оно тоже погибло вместе с теми вещами, которые оно разрушило, но это несколько не значит, что вещи остались неразрушенными. Погибло доказательство несуществования вещей, но само то несуществование вещей тем не менее осталось, т. е. сами-то вещи все-таки оказались разрушенными (VIII, 480).

Наконец, по Сексту, нет ничего невозможного в том, что человек, взобравшийся на высокое место, тут же откинул ту лестницу, по которой он взбирался. Ведь нужно было пустить в ход очень много доказательств для того, чтобы доказать невозможность знания и бытия. Но это не значит, что пребывание на высоком месте помимо всякого знания и бытия и помимо всяких доказательств для достижения того высокого места, где уже не нужно никакое знание и никакое бытие, само является бездоказательным и даже противоречит всяким доказательствам несуществования знания и бытия. Можно путем многих доказательств забраться

на высокое место, и можно в то же самое время это высокое место считать вполне бездоказательным (VIII, 481).

Это не просто художественные или бытовые образы, это — образы-символы, к тому же чрезвычайно понятные и очевидные, не хуже того, что, по Гераклиту, дважды нельзя войти в одну и ту же реку, или, по Демокриту, что бесконечная делимость вещи должна же иметь какой-то свой предел в виде атома, дальнейшее дробление которого уничтожило бы самую вещь и превратило бы все бытие в хаос.

Таким образом, при всей своей абстрактности, при всем своем схематизме, при всей своей нуднейшей системе доказательств, повторяющих одно и то же, Секст Эмпирик все же остался античным человеком, для которого бытие или небытие обладает такой очевидностью, понятностью и непререкаемостью, как для глаза воспринимаемое им чувственное ощущение.

#### 4.

Наконец, заключение, к которому мы пришли, вполне оправдывает и нашу попытку в начале этого очерка пащущать скептические элементы в философии и в литературе периода самой классики. Теперь мы видим, что скептицизм является вообще одним из основных свойств всей греческой философии и литературы, часто играя не отрицательную, но вообще даже и положительную роль. Именно благодаря этой универсальной роли греческого скепсиса такие мыслители, как Гераклит или Демокрит, смогли создать свои отнюдь не скептические системы. Точно так же элементы скептицизма очень ярко дают о себе знать даже и в системах Платона и Аристотеля, хотя системы эти, взятые в целом, тоже ничего общего со скептицизмом не имеют. Об отрицательной роли скептицизма можно говорить разве только в тех случаях, когда он пытался играть самостоятельную роль в полном отрыве от общеантичной традиции. Но и здесь он весьма оригинально, сильно и глубоко выполнял просветительские функции и всегда побуждал умы к более критической оценке всего философского наследия греков. Критицизм скептиков вошел в виде составного элемента даже и в такую отнюдь не скептическую систему, как нео-

платонизм, как раз получивший свое начало после Секста Эмпирика или даже еще при нем.

Но все эти наши указания на скептические элементы античной философии могут иметь в настоящем очерке только пропедевтическое значение. Полное же исследование скептицизма во всех периодах античной философии до сих пор пока еще остается делом будущего.

*А. Ф. Лосев*

## **ПРОТИВ УЧЕНЫХ**

---

## КНИГИ VII — VIII. ДВЕ КНИГИ ПРОТИВ ЛОГИКОВ

### КНИГА ПЕРВАЯ

#### [ВСТУПЛЕНИЕ (О ЧАСТЯХ ФИЛОСОФИИ)]

Отличительные свойства скептической способности<sup>1</sup> вообще вместе с соответствующей деятельностью нами показаны, причем ее основоположения изображены нами отчасти в прямом изложении, отчасти там, где мы отграничивали ее от близких ей философий<sup>1</sup>. В дальнейшем остается дать учение об использовании этих свойств и в деталях, чтобы избежать легковесности как в собственных исследованиях, так и в споре.<sup>2</sup> Но поскольку философия есть некая пестрая вещь, то в целях стройного и методического исследования каждого пункта необходимо будет рассмотреть хотя бы некоторое относительно *частей* философии.

Если прямо приступить к делу, то одни, как известно, принимают ее как состоящую из одной части, другие — из двух, а еще иные — из трех. Из тех, кто принимает одну часть, одни допускают физическую часть, другие — этическую, третьи — логическую.<sup>3</sup> И равным образом из разделяющих ее надвое одни разделили ее на части физическую и логическую, другие — на физическую и этическую, третьи — на логи-<sup>4</sup>ческую и этическую. А разделяющие на три части соответственно разделили ее на физическую, логическую и этическую<sup>2</sup>.

Только одну физическую часть приняли Фалес,<sup>5</sup> Анаксимен и Анаксимандр, Эмпедокл, Парменид и Гераклит. Из них Фалес, Анаксимен и Анаксимандр — согласно мнению всех и бесспорно; Эмпедокл же<sup>6</sup> Парменид и еще Гераклит — по мнению не всех. Так об Эмпедокле Аристотель утверждает<sup>3</sup>, что он впервые

дал толчок развитию риторики, в соответствии с которой, т. е. равной которой, является диалектика ввиду оперирования одним и тем же материалом. Точно так же и поэт называет Одиссея «соответственным богу», что значило «богоравный»<sup>4</sup>. Парменид же не<sup>7</sup> смог бы считаться несведущим в диалектике, поскольку тот же Аристотель считал начинателем диалектики его приятеля Зенона<sup>5</sup>. Были исследования и относительно Гераклита, является ли он только физическим или также и этическим философом.

<sup>8</sup> Однако если те философы возглавляли физическую часть, то об одной только этической части заботился Сократ, по крайней мере по отзывам близких к нему людей, потому что и Ксенофонт ясно говорит в своих «Воспоминаниях»<sup>6</sup>, что «он отрицал физическую часть, как стоящую выше нас, и имел дело только с частью этической, как существующей [именно] для нас». Таковым знает его и Тимон, так сказавший о Сократе в одном месте:

Каменотес<sup>7</sup> уклонился от сих, болтун о законах<sup>8</sup>,

т. е. уклонился от физики к этической теории. Потому и прибавил он «болтун о законах», что рассуждение<sup>9</sup> о законах относится к этической части. Платон заставляет участвовать его в каждой части философии, именно: в логической — поскольку он трактовал мимоходом о терминах, разделениях и этимологии (что как раз и относится к логике); в этической — потому что<sup>10</sup> тот рассуждал о добродетелях, государстве и законах; в физической же — потому что он философствовал о космосе, происхождении жизни и о душе. Отсюда Тимон и обвиняет Платона в том, что он в такой мере разукрасил Сократа множеством наук, не желая оставить его «лишь исследователем прав»<sup>9</sup>.

<sup>11</sup> По мнению некоторых, и киренцы с любовью занимались только этической частью, а физической и логической пренебрегали, как несколько не содействующими счастливой жизни. Впрочем, иные полагают, что взгляды киренцев здесь искажены, поскольку те делят этическую часть на отделы о том, что следует избирать и чего следует избегать, об аффектах, а кроме того, о поступках и еще о причинах и, наконец, о достоверностях. В этом [материале], говорят они, отдел о при-<sup>12</sup>чинах получился из физической части, отдел же о досто-

верности — из логической. Так же и Аристон Хиосский<sup>10</sup> не только, как говорят, отвергал физическую и логическую теории ввиду их бесполезности и вреда для философствующих, но и во всех отношениях утеснял известные отделы этической части, как, например, часть, касающуюся советов и наставлений, потому что эти отделы, по его словам, подлежат ведению «нянек и педагогов». По его мнению, для того, чтобы блаженно жить, достаточно разума, который, с одной стороны, роднит с добродетелью, с другой же — отчуждает от зла, порицая то, что посередине этого, относительно чего в исступлении беснуется толпа. За логическую же 13 часть взялись сторонники Панафоиды, Алексина, Эвбулиды, Брисона, а также Диопсидора и Эвтидема [фурийцы, о которых упоминает и Платон в «Эвтидеме»]<sup>11</sup>.

Из тех, кто принимает философию в двух частях, 14 Ксенофан Колофонский, как утверждают некоторые, занимался физической и вместе логической частью, Архелай же Афинский<sup>12</sup> — физической и этической. Иные ставят в один ряд с ним и Эпикура, как исключившего логическую теорию. Были и другие, утверж- 15 давшие, что Эпикур не вообще отрицал логическую часть, а только ту, которая была у стоиков, так что по смыслу своему философия оставалась [тут] опять в трех частях. Иными поддерживалось мнение, [о чем имеется свидетельство у Сотниона<sup>13</sup>], что, по учению киренцев, также существует этическая и логическая часть философии. Однако эти [философы] недостаточно 16 выдерживают свою позицию. Совершеннее в сравнении с ними те, которые говорили, что одно в философии есть нечто физическое, другое — этическое и третье — логическое. Начинателем же этого в принципе является Платон, который вел разговоры и о многих физических, и о многих этических, и о немалочисленных логических вопросах. Отчетливее же всего этого разделения придерживаются ученики Ксенократа<sup>14</sup>, перипатетики, а также стоики.

Отсюда не без вероятности уподобляют философию 17 обильному плодами саду, когда физическая часть сравнивается с ростом растений, этическая — со зрелостью плодов, а логическая — с крепостью стен. 18 Другие же говорят, что она похожа на яйцо, а именно что этическая часть сходна с желтком, который, по

- мнению иных, есть зародыш, физическая — с белком, который, как известно, есть пища для желтка, [т. е. для зародыша], и логическая — с внешней скорлупой.
- 19 Поскольку же части философии взаимно неотделимы, растения же, с одной стороны, рассматриваются отдельно от плодов и стены отделены от растений, то Посидоний считал более уместным уподоблять философию живому существу, именно: физическую часть — крови и мясу, логическую — костям и мускулам, этическую — душе <sup>15</sup>.
- 20 Что же касается трехчастного деления философии, то одни полагают в качестве первой части физическую часть на том основании, что и по времени она старейшая, поскольку и до сих пор называют впервые начавших заниматься философией физиками, да и по положению, потому что она сначала располагает к исследованию о целом, а уже потом к рассмотрению того, что
- 21 имеет частичное значение, относится к человеку. Другие начинали с этических вопросов, как наиболее необходимых и приводящих к блаженству, согласно чему и Сократ увещевал ничего не исследовать, кроме как то, «что у тебя и худого и доброго дома случилось» <sup>16</sup>.
- 22 Эпикурейцы же начинают со стороны логических вопросов, так как рассматривают сначала канонику, делая указания относительно очевидного и неявного и того, что этому соответствует <sup>17</sup>. Стоики же, и по их собственным словам, начинают с логических вопросов, продолжают этическими и в конце помещают физические
- 23 <sup>18</sup>. В самом деле, сначала, [говорят они], надо укрепить ум в непоколебимом охранении традиций; и надо, чтобы диалектический отдел был крепостью разума. Во-вторых, надо развивать этическую теорию для улучшения нравов. Ее допущение вполне безопасно, если ей предшествует логическая способность. И затем надо вводить физическую теорию, так как она более божественна и нуждается в более глубоком изучении.
- 24 Вот что говорят эти философы. Что же касается нас, то мы не будем со всей точностью входить в рассмотрение теперешнего положения дела, а скажем только то, что если во всякой части философии нужно искать истину, то нужно прежде всего иметь достоверными принципы и способы ее распознавания. Логический отдел во всяком случае охватил теорию о критериях
- 25 и доказательствах. Значит, нам нужно положить начало

отсюда. И чтобы облегчить наше исследование догматиков, и поскольку явные предметы оказываются распознаваемыми при помощи некоего критерия, неявные же выслеживаются благодаря переходу от явных при помощи знаков и доказательств, то мы рассмотрим по порядку: 1) существует ли какой-нибудь критерий для того, что непосредственно воспринимается чувством или разумом, и после этого, 2) существует ли способ обозначения или доказательства для неявного. Я действительно думаю, что с уничтожением этого уже не придется вести исследования о необходимости воздерживаться от всяких суждений вообще, так как никакая истина уже не будет обретаться ни в явном, ни в скрытом. Поэтому пусть будет начато рассуждение о критерии, раз оно, как известно, охватывает и все способы восприятия вообще.

Исследование о критерии для всех является предметом спора не только ввиду того, что человек есть по природе живое существо, любящее истину, но и ввиду взаимной борьбы благороднейших философских школ относительно главнейших предметов мысли. Действительно, великое и высокопарное хвастовство догматиков должно быть с корнем уничтожено, если не обретается никакого мерила для истинного существования вещей; или, наоборот, скептики будут уличены в легковесности и в посягательстве на то, в чем все уверены, если что-нибудь окажется в состоянии открывать нам дорогу для постижения истины. В самом деле, было бы ужасно, если бы мы со всяческим усердием разыскивали внешние критерии (вроде отвесов, циркулей, гирь, весов), а то, что в нас самих могло бы оказаться эталоном для этих самых критериев, пропускали. Поэтому, как бы предпринявши последовательное изучение универсального скепсиса, мы, поскольку предыдущее изложение выдвигает два момента — *критерий* и *истину*, должны провести рассуждение о каждом из них по очереди, а именно один раз экзегетически, показывая, в скольких значениях употребляются «критерии» и «истина» и какую имеют они природу, согласно догматикам, другой же раз, исследуя больше с точки зрения апорий, может ли что-нибудь из этого существовать на деле.

29 Итак, если приступить к делу, то о критерии (начнем с него) говорится в двух смыслах. В одном отношении это то, пользуясь чем, мы одно делаем, другое же никоим образом не делаем; а в другом отношении это то, пользуясь чем, мы одно считаем существующим, другое — несуществующим и вот это считаем

30 установленным истинно, а вот это — ложно. Первое из этих учений мы уже изложили в рассуждении о скептическом поведении<sup>19</sup>. В самом деле, философствующему при помощи апорий по необходимости приходится иметь какой-нибудь критерий для выбора, а также для избегания, а именно явление, чтобы не быть совершенно бездейственными и безуспешными в жизненных поступках, как свидетельствует и Тимоп, утверждая, что «всюду явление силу имеет, где б ни явилось»<sup>20</sup>.

31 Что же касается другого момента — я имею в виду критерий существования, о чем мы сейчас рассуждаем, — то о нем говорится в тройном смысле: в общем, частном и наиболее частном. В общем смысле это всякое мерило восприятия. Получая в соответствии с этим свое обозначение, оно и физические критерии делает соответственными этому наименованию, как, например, зрение, слух, вкус. В частном смысле это всякое техническое мерило восприятия, соответственно чему критерием можно было бы назвать локоть, весы, отвес и циркуль, поскольку это относится к технике, в то время как совершенно нельзя говорить в том же смысле о зрении, слухе и о всем прочем вообще,

32 имеющем отношение к чувственности, поскольку оно обладает физическим устройством. В наиболее частном смысле критерием является всякое мерило восприятия неясного предмета, согласно которому явления животной жизни уже не называются критерием, но лишь предметы разумные и то, что вводят для нахождения истины догматические философы.

34 Вот почему, если о критерии говорится во многих смыслах, то предстоит опять-таки прежде всего рассмотреть, с одной стороны, разумный (*λογικόν*) критерий, о котором разглагольствуют философы, с другой же — каждый критерий, относящийся к [практической] жизни. Однако этот разумный критерий можно подразделить, если говорить, что один критерий существует

в виде «кем», другой — в виде «чем», третий — в виде направленности (προσβολή) [на что-нибудь] и [внутреннего или внешнего] состояния (σύστασις). «Кем» — это, например, человек, «чем» — ощущение, третье — направленность представления. Действительно, в каком <sup>36</sup> смысле существуют три критерия при определении тяжелого и легкого (весовщик, весы и положение весов, причем весовщик есть критерий «кем», весы — «чем», положение же весов действует в качестве «состояния»), а также в каком смысле существует необходимость в масштабе, отвесе и накладывании этого последнего для определения прямого и кривого, точно так же мы <sup>37</sup> и в философии нуждаемся в указанных у нас выше трех критериях для распознавания истинного и ложного. А именно, человек, благодаря «кому» возникает суждение, похож на весовщика и плотника; чувственное восприятие и разум, в силу «чего» возникает то, что относится к суждению, похожи на весы и отвесы; и наконец, направленность представления, благодаря которой человек предпринимает суждение, похожа на «состояние» вышеуказанных инструментов.

### [III. ОБ ИСТИНЕ]

Впрочем, для настоящего момента этого достаточно <sup>38</sup> сказать о критерии. Что же касается истины, то иные, а в особенности стоики <sup>21</sup>, полагают, что она отличается от истинного тремя способами: субстанцией (οὐσία), составом (σύστασις) и значением (δύναμις). Субстанцией она отличается, поскольку истина есть тело, истинное же существует в качестве бестелесного. И это естественно, как они говорят, потому что истинное есть утверждение, утверждение же есть словесное выражение (λεκτὸν), а словесное выражение бестелесно <sup>22</sup>. В свою очередь истина — тело, поскольку она, как известно, оказывается знанием обо всем <sup>39</sup> истинном. Всякое же знание есть так или иначе пребывающее ведущее [начало] <sup>23</sup>, как, скажем, так или иначе пребывающая рука есть кулак. Ведущее же начало, по их учению, есть тело. Следовательно, и истина должна быть по своему роду телесной. Что же <sup>40</sup> касается состава, то [указанное различие проводится], поскольку истинное дано в мысли как нечто единовидное и по природе простое, например «сейчас день»

и «я разговариваю» для настоящего момента, истина же, напротив того, составлена в качестве устойчивого, систематического знания, являющегося собранием множества истин. Поэтому, на каком основании народ есть одно, а гражданин — другое и народ есть собрание, состоящее из многих граждан, гражданин же один, на том же самом основании различается истина от истинного, причем истина уподобляется народу, а истинное — гражданину ввиду того, что первая составлена из отдельных моментов, второе же просто.

По значению же они различаются одно от другого тем, что истинное не всегда связано с наукой (так как и слабоумный, и младенец, и безумный высказывают иной раз нечто истинное, не обладая наукой об истинном), истина же созерцается соответственно науке. Потому-то и обладающий ею мудр (он обладает наукой истинного) и никогда не лжет, даже когда высказывает ложь, ввиду того что она произносится не от дурного, но от истинного умонастроения. Действительно, как врач, если он говорит какую-нибудь ложь относительно выздоровления больного и обещает что-нибудь дать, не давая, то хотя он и говорит ложь, но не лжет (потому что подобное положение ведет дело к выздоровлению пользуемого больного); и как лучшие из полководцев, ради бодрости подчиненных им солдат часто распространяющие какую-нибудь ложь путем изготовления писем от союзных государств, вовсе не лгут, поскольку совершают это не из-за дурного намерения; и как грамматик произносит солецизм<sup>24</sup> в качестве примера на солецизм, сам не страдая солецизмами (так как допускает это не из-за неопытности в правильной речи), — подобным же образом и мудрый, т. е. владеющий знанием истинного, хотя и скажет ложь, тем самым несколько не солжет, ввиду того что он не обладает такою мыслью, которая была бы согласна с ложью. Лжец, говорят они, должен быть оцениваем по умонастроению, а не просто по высказыванию. Это можно понять из предложенных [у них] примеров. Действительно, гробокопателем называется и тот, кто это делает ради снятия доспехов с покойников, и тот, кто роет могилу для покойников. Но первый карается как совершивший это из дурного умонастроения, второй же берет плату за труд по противоположной причине. Ясно, стало быть, что

и ложь во многом отличается от лганья: как ложь возникает от изощренной мысли, так лганье — от дурной.

### [III. О КРИТЕРИИ ИСТИНЫ. ОБЗОР УЧЕНИЙ]

Предпославши эти замечания об истине, согласно <sup>46</sup> мнению ипых, соответственно рассмотрим и возникшую у догматических философов распрю относительно критерия. Ведь при исследовании его существования необходимо принимать во внимание одновременно и то, что он собою представляет.

Соответственно различному образу мыслей посетя <sup>47</sup> [по ветру] много разнообразных учений. Однако для настоящего момента нам достаточно сказать только то, что одни устраняют критерий, а другие его сохраняют. При этом у сохраняющих, как выше указано, три позиции. Одни его сохраняют в сфере разума, другие — в сфере неразумных актов, третьи — и в том и в другом. Устраняют его, как известно, Ксенофан Колофонский, Ксениад Корицфский, Анахарсис Скифский, <sup>48</sup> Протагор и Диопсисодор, а сверх того, Горгий Леонтийский, Метродор Хиосский, эвдемоник Анаксарх и кишик Моцим <sup>25</sup>. Среди них были и сторонники скепсиса.

#### [1. Ксенофан]

Из них, по мнению некоторых, Ксенофан своим утверждением о том, что ничто не постижимо, при- <sup>49</sup> держивался этой тенденции, когда писал:

Ясного муж ни один не узнал; и никто не возможет  
Знающим стать о богах и о том, что о всем возвещаю.  
Даже когда и случится кому совершенное молвить,  
Сам не ведаст он, и всем лишь мненье доступно <sup>26</sup>.

В этих словах он, похоже, «ясным» называет истин- <sup>50</sup> нос, известное, в согласии с чем сказано еще:

...по природе просто слово истины <sup>27</sup>.

«Мужем» он называет человека, пользуясь «видовым» [понятием] вместо рода, так как «муж» является видом «человека». Этим способом речи обычно пользуется Гиппократ <sup>28</sup>, когда говорит: «Женщина не возникает

с обеих сторон», т. е. что женское существо не зачинается в правых частях матки; «о богах» — в качестве примера на суждение «о чем-нибудь неясном». «Мнящая» же «мысль» есть мнение как процесс (*δόκησις*) и мнение как результат (*δόξα*). Таким образом, сказанное Ксенофаном получает после упрощения такой смысл: «Никакой человек не знает истинного и доступного познанию, во всяком случае в вещах неясных. И даже если он случайно натолкнулся бы на это, он все равно не знал бы, что он натолкнулся на это, но он только полагает и мнит».

52 Подобно тому как если предположить, что люди ищут золота в темном жилище, содержащем множество драгоценностей, и потому каждый из них думает, что натолкнулся на золото, когда случайно схватит что-нибудь лежащее в этом помещении, но в то же время никто из них не убежден, что попал на золото, особенно если даже случайно и попал на него, — подобно этому и множество философов приходит в этот вот мир, как в некое великое жилище, ради искания истины; и поймавший из нее что-нибудь по справедливости не доверяет тому, что он попал прямо в цель. Таким образом, Ксенофан отрицает существование критерия истины по той причине, что в природе ничто из предметов исследования непостижимо.

## [2. Ксениад]

53 Ксениад Коринфский, о котором упоминает и Демокрит, в принципе придерживается той же позиции, что и Ксенофан, поскольку он утверждает, что все ложно, что всякое представление и мнение лжет, что все возникающее возникает из не-сущего и что все уничтожающееся уничтожается в не-сущее. Действительно, 54 поскольку нет ничего истинного в смысле отличия от лжи, но все ложно и потому непостижимо, то не должно быть для этого и какого-нибудь отличительного критерия. А что все ложно и потому непостижимо и что даже не должно быть для этого отличительного критерия — это обнаруживается на обмане чувственных восприятий. В самом деле, если кульминационный критерий всех вещей ложен, то и все по необходимости ложно. Чувственные восприятия есть во всяком случае

кульминационный критерий всех вещей, причем они оказываются ложными. Следовательно, все вещи ложны.

### [3. Анахарсис]

Так же и Анахарсис Скифский исключал, как гово- 55  
рят, критическое восприятие, к какой бы науке оно  
ни относилось, и сильно порицал греков, если они его  
сохраняли. «Кто же есть тот, — спрашивал он, — кто  
судит научно [технически]? Простак или мастер? 29  
Но простаком мы его не смогли бы назвать, так как  
он попорчен знанием технических особенностей. И по-  
добно тому как слепой не воспринимает предметы зре-  
ния и глухой — предметы слуха, так же и технически  
необразованный не имеет острого зрения в отношении  
восприятия того, что сделано технически. Ведь даже  
если мы станем при его помощи подтверждать наше  
суждение о том или другом техническом предмете, то  
отсутствие техники не будет отличаться от самой тех-  
ники, что пелепо. Поэтому простак не есть судья тех-  
нических особенностей [произведения]. Остается, сле- 56  
довательно, сказать, что это мастер. А это в свою  
очередь лишено всякого вероятия. Именно друг о друге  
судит или одинаковые специалисты или разные. Но  
разные специалисты не в состоянии судить друг о друге,  
так как ценитель в собственном ремесле окажется про-  
стаком в чужих ремеслах. Однако и одинаковые спе- 57  
циалисты не в состоянии оценить друг друга. Мы ведь  
разыскиваем того, кто есть судящий их, если они на-  
ходятся в пределах одной и той же способности, по-  
скольку это относится к одному и тому же ремеслу.  
А иначе если один из них судит другого, то одно и то  
же окажется и судящим и судимым, достоверным и  
недостоверным. Поскольку представитель той же спе-  
циальности отличается от предмета суждения, то, когда 58  
он является предметом суждения, он сам становится  
недостоверным, а когда он сам судит, он только еще  
должен стать достоверным. Однако одно и то же не  
может быть и судящим и судимым, и достоверным и  
недостоверным. Значит, не существует такого, кто бы  
судил технически. А потому и нет никакого критерия. 59  
Ведь из критериев одни — технические, другие — про-  
стые. Но простые критерии не судят, как не судит и

простак, и технические не судят, как не судит и мастер, по вышеизложенным причинам. Стало быть, не существует и никакого критерия».

#### [4. Протагор]

- 60 Некоторые сопричислили к хору философов, отрицающих критерий, и Протагора Абдерита, поскольку он утверждает, что все представления и мнения истинны и что истина относительна, ввиду того что всякое явление или мнение у кого-нибудь уже само по себе связано отношением к этому последнему. Действительно, в начале своих «Испровергающих речей» он провозгласил: «Человек — мера всех вещей, существующих, что  
61 они существуют, несуществующих же, что они не существуют»<sup>30</sup>. И доказывается это, как получается, при помощи того, что противоположно этому суждению: если кто-нибудь скажет, что человек не есть критерий всех вещей, то он все равно подтвердит, что человек — критерий всех вещей, потому что тот самый, который это утверждает, есть человек; и кто допустил явление в качестве отнесенного к человеку, тот тем самым  
62 признал, что и само явление принадлежит к тому, что отнесено к человеку. Поэтому и безумный в отношении того, что является в безумии, есть верный критерий; и спящий — в отношении к тому, что является во сне; и младенец — к тому, что случается в младенчестве; и старик — к тому, что в старости. Не подобает на основании одних обстоятельств принижать других, как бы они между собою ни различались, т. е. на основании того, что случается в здравом уме, принижать то, что является в безумии; на основании того, что бывает наяву, — то, что во сне; и от того, что в старости, — то, что в младенчестве. Подобно тому как первые члены [в этих противоположностях] не являются вторыми, так же в свою очередь и явление в пределах вторых членов не доходит до первых. Вследствие этого если  
63 безумный или спящий что-нибудь видит, то, находясь в известном состоянии, он не есть надежный судья в том, что ему является, — равно и человек, находящийся в здравом уме или бодрствующий, поскольку он находится в известном состоянии, опять-таки не может быть уверенным в распознавании того, что является перед ним в качестве реального.

Значит, если нельзя ничего взять вне [субъективного] состояния, то надо доверять всему, что воспринимается согласно соответствующему состоянию. И в <sup>64</sup> связи с этим некоторые и вывели, что Протагор отвергает критерий, потому что этот последний хочет быть ценителем существующего самого по себе и различителем истины и лжи, а вышеназванный муж не оставил ни чего-нибудь самого по себе, ни лжи. Как говорят, таковыми оказались и ученики Эвтидема и Дионисиодора, потому что и они сохранили относительными и сущее, и истину.

### [5. Горгий]

Исходя из того же построения, содействовал отвергающим критерий Горгий Леоптинский, хотя и с другими целями, чем ученики Протагора. В сочинении «О не-сущем, или О природе» он скомпоновал последовательно три главы: первую — о том, что ничего не существует; вторую — о том, что даже если оно и существует, то оно непостижимо для человека; и третью — о том, что если оно и постижимо, то уже во всяком случае невысказываемо и необъяснимо для другого <sup>31</sup>.

А о том, что ничего не существует, он рассуждает <sup>65</sup> следующим образом. Именно, если что-нибудь существует, то оно есть или сущее, или не-сущее, или сущее и не-сущее [вместе]. Но оно не есть ни сущее, как сейчас будет ясно, ни не-сущее, как будет показано, ни сущее и не-сущее вместе, как будет преподано и это. <sup>67</sup> Значит, ничего не существует. Таким образом, не-сущее не существует. В самом деле, если не-сущее существует, то нечто должно существовать и не существовать: поскольку оно не мыслится сущим, оно не должно существовать; поскольку же оно есть не-сущее, то <sup>68</sup> в таком случае оно все-таки есть. Однако совершенно нелепо чему-нибудь одновременно быть и не быть. Следовательно, не-сущее не существует. И еще иначе: если не-сущее существует, то не должно существовать сущее, потому что это «сущее» и «не-сущее» противоположны одно другому; и если не-сущему свойственно бытие, то сущему должно быть свойственно небытие. Но во всяком случае нельзя признать, что сущее не существует. Следовательно, не должно существовать не-сущее. Однако и сущее не существует. Действительно,

- если сущее существует, то оно или вечно, или преходяще, или и вечно и преходяще [одновременно]. Но оно ни вечно, ни преходяще, ни то и другое вместе, как мы покажем. Следовательно, сущее не существует.
- 69 В самом деле, если сущее вечно [начнем отсюда], оно не имеет никакого начала. Но все возникающее имеет какое-нибудь начало, вечное же, как пребывающее в непреходящем виде, не имеет начала. А так как оно не имеет начала, оно беспредельно. Если же оно беспредельно, его нигде нет, так как, если оно где-нибудь есть, от него отличается то, в чем оно есть, и, таким образом, сущее, чем-нибудь обнимаемое, уже не будет беспредельным. Ведь обнимающее больше обнимаемого, а большего, чем беспредельное, ничего нет, так что
- 70 беспредельное не существует нигде. Однако оно не обнимается и в самом себе, потому что «то, в чем» и «в нем» будет тем же самым; и сущее станет двумя — местом и телом («то, в чем» — место, а «в нем» — тело). Но это во всяком случае нелепо. Значит, и в самом себе сущее не существует. Поэтому: если сущее вечно, оно беспредельно; если оно беспредельно, оно нигде; если оно нигде, то его нет. Стало быть, если сущее вечно, то сущего вообще нет.
- 71 Однако сущее не может быть и преходящим (γεν-τρών). Если оно имеет происхождение, то оно имеет происхождение или из сущего, или из не-сущего. Но оно не имеет происхождения ни из сущего, так как если оно сущее, то оно не произошло, но уже существует, ни из не-сущего, так как не-сущее не в состоянии что-нибудь породить (ввиду того, что порождающее начало по необходимости нуждается в причастии к какому-нибудь существованию). Значит, сущее не есть и преходящее. На тех же основаниях не есть оно и обоюдное, т. е. вечно и преходящее одновременно: одно тут исключает другое, так что если сущее вечно, то оно не произошло, а если оно произошло, то оно не вечно. Значит, если сущее ни вечно, ни преходяще, ни то и другое вместе, то оно и не существует.
- 72 И иначе: если оно существует, оно или единое, или многое. Но, как сейчас увидим, оно и не единое, и не многое. Значит, оно не существует. В самом деле, если оно едино, оно или количественно, или непрерывно, или величина, или тело. Если оно есть что-нибудь из этого, оно не будет единым, но, будучи коли-

чественным, оно разделится; будучи же непрерывным, оно раздробится. Подобным же образом, если его мыслить как величину, оно тоже не будет неделимым. А если оно окажется телом, то оно тройное, потому что оно будет иметь длину, ширину и глубину. Нелепо ведь утверждать, что сущее не есть ничто из этого. Значит, сущее не едино. Однако оно и не многое. Ведь если оно не едино, то оно и не многое. Множество есть соединение того, что существует как единое, так что если устранить единое, то одновременно устранится и множество.

Итак, что ни сущее не существует, ни не-сущее не существует — это ясно из наших [соображений]. А что не существует и обоюдное, сущее и не-сущее — это тоже легко понять. В самом деле, если только не-сущее существует и сущее существует, не-сущее должно быть тождественно с сущим, насколько это относится к бытию. И поэтому-то ни то ни другое из них не существует. Ведь то, что не-сущее не существует, известно всем. О сущем же доказано, что оно с ним тождественно. Значит, и оно не существует. Тем не менее, однако, если сущее тождественно с не-сущим, то не может существовать и обоюдное. Ведь если оно обоюдно, оно не тождественно; и если оно тождественно, то не обоюдно. Отсюда вывод, что не существует ничего. Действительно, если ни сущее, ни не-сущее, ни обоюдное не существуют, а сверх этого ничего не мыслится, то ничего и не существует.

То же, что ничто не познаваемо и не есть предмет размышления, даже если оно и существует, нужно показать сейчас же. Действительно, если предметы мысли, говорит Горгий, не есть сущее, то сущее не мыслится. И основательно. Именно, подобно тому, как свойственно быть мыслимым и белому, если свойственно предметам мысли быть белыми, так же по необходимости свойственно и сущему не быть мыслимым, если свойственно предметам мысли не быть сущими. Вот почему суждение «Если предметы мысли не есть сущие, то сущее не мыслится» здраво и последовательно. Предметы же мысли (это нужно предположить) во всяком случае не есть сущее, как мы установим. Значит, сущее не мыслится. Ясно то, что предметы мысли не есть сущее. В самом деле, если предметы есть сущее, то все предметы мысли существуют, притом даже в раз-

ных видах, как бы кто их ни мыслил. Если же они существуют, это нелепо, потому что если кто-нибудь помыслит, что человек летит и колесницы состязаются на море, то это еще не значит, что человек в действительности летит и колесницы состязаются на море. Поэтому предметы мысли не есть сущее. К тому же  
80 если предметы мысли есть сущее, то не-сущее не должно быть предметом мысли, поскольку противоположному свойственно противоположное, а не-сущее противоположно сущему. И поэтому если сущему свойственно быть мыслимым, то во всех отношениях не-сущему свойственно не быть мыслимым. А это нелепо: Сцилла, Химера и многое из не-сущего мыслится. Значит, сущее не мыслится.

81 Как предметы зрения называются видимыми потому, что они видятся, и предметы слуха называются слышимыми потому, что они слышатся, и как видимое мы не отвергаем потому, что оно не слышится, а слышимое не отбрасываем потому, что оно не видится (каждое ведь надо обсуждать по его особому, а не по другому восприятию), так же должны существовать и предметы мысли, даже если они не воспринимаются зрением и не слышатся слухом, потому что они даются в соответствии с собственным критерием. Стало быть, если кто-нибудь мыслит, что колесницы движутся по морю, то, даже если он этого не видит, ему надо верить, что колесницы есть то, что находится в состязании на море. А это нелепо. Значит, сущее не мыслится и не постигается.

83 Даже если сущее и постигается, оно неизъяснимо другому. Действительно, если сущее есть то, что предлежит извне, видимо, слышимо и вообще чувственно воспринимаемо, причем видимое из этой области постигается зрением, а слышимое слухом, а не наоборот, то  
84 как оно может быть показано другому? Ведь то, чем мы объявляем, есть слово. Слово же не есть ни субстрат, ни сущее. Значит, мы объявляем своим ближним не сущее, но слово, которое от субстрата отлично. Следовательно, как видимое не может стать слышимым, и наоборот, так и наше слово не может возникнуть, если сущее предлежит извне.

85 А слово, если оно не есть сущее, не может быть объявлено другому. Ведь слово-то, говорит Горгий, зарождается благодаря действующим на нас извне вещам,

т. е. благодаря чувственным предметам. Из паличия вкуса возникает в нас слово, соответствующее этому качеству; и из появления цвета — слово, соответствующее цвету. Если же это так, то слово не способно объяснить внешний предмет, а, наоборот, сам внешний предмет становится объясняющим для слова. Да и нельзя сказать, что, как существует перед нами види-<sup>86</sup>мое и слышимос, так же существует и слово, чтобы ему быть в состоянии объяснять субстрат и сущее из самого субстрата и сущего. Горгий утверждает, что если слово и существует как субстрат, то все же оно отличается от прочих субстратов и больше всего существует различие между словами и видимыми телами. На самом деле, видимое воспринимается одним органом, а слово — другим. Значит, слово не выражает множества субстратов, как и субстраты не делают ясной природу друг друга.

Ввиду существования у Горгия подобных апорий критерий истины у него, следовательно, ускользает,<sup>87</sup> если мы на них согласимся. Раз нет сущего и оно по природе своей не может быть ни познаваемым, ни сообщаемым другому, то, выходит, не существует и никакого критерия.

#### [6. Метродор, Анаксарх и Мониим]

Как я раньше сказал<sup>32</sup>, было немало таких, кто считал, что устраняли критерий и ученики Метродора,<sup>88</sup> Анаксарха, а равно и Мониима: Метродора — потому, что он говорил: «Мы ничего не знаем; и мы не знаем того факта, что мы ничего не знаем»<sup>33</sup>; Анаксарха же и Мониима — потому, что они уподобляли сущее вымышленному изображению, полагая, что оно подобно происходящему во сне или в безумии.

Но если эти мыслители придерживались такой позиции, то, как известно, впервые ввели скептическое<sup>89</sup> рассмотрение критерия физики, ученики Фалеса. Именно, заметивши, что чувственное восприятие во многих отношениях недостоверно, они установили разум (λόγος) в качестве судьи над истиной в сущем. Отправляясь от него, они строили учение о началах, элементах и прочем, постижение чего совершается силой разума.

90 Отсюда крупнейший из физиков, Анаксагор, порицая чувственные восприятия как бессильные, утверждает<sup>34</sup>: «Из-за их слабости мы не в состоянии судить об истинном». Их недостоверность он доказывает на примере едва заметного изменения красок. Именно, если взять две краски, черную и белую, и затем подливать по каплям из одной в другую, то зрение не сможет различить незначительных изменений, хотя в действительности они и налицо. То же самое соображение использует в принципе, как оказывается, и Асклепиад в первой книге «О дозах вина». Там говорится в отношении желтой и черной краски: «Если их смешать», утверждает он, «то чувственное восприятие не в состоянии раз-  
91 узнать, является ли субстрат одной и простой краской или нет»<sup>35</sup>.

92 Вот почему Анаксагор вообще считает критерием разум. Пифагорейцы же говорят, что разум — по только не вообще, а тот, который возникает из наук, как и утверждал, между прочим, Филолай, будучи способен рассматривать универсальную природу, — имеет некое сродство с ней, поскольку подобное по природе своей постигается подобным же<sup>36</sup>.

Зрим мы вопстину землю землей и воду водою,  
Дивный эфиром эфир, огнем огонь вредоносный,  
Зрим любовью любовь, вражду же скорбной враждою<sup>37</sup>.

И «как свет, — по словам Посидония в толковании платоновского «Тимея», — постигается световидным зрением, а звук — воздуховидным слухом, так и универсальная природа должна постигаться родственным ей разумом»<sup>38</sup>. Началом же универсальной субстанции явилось число. Поэтому и разум в качестве судьи всего, будучи причастным его могуществу, сам может быть назван числом. И для выражения этого пифагорейцы имеют обыкновение в одних случаях произносить фразу:

94 ...числу же все подобно<sup>39</sup>,

в других же клясться клятвой, наиболее проникающей в существо вещей, таким образом:

Тем поклянемся, кто нашей главе передал четверицу,  
Вечно текущей природы имущую корень источник<sup>40</sup>.

«Передававшим» они называли Пифагора (они его обожествляли). «Четверицей» же — некое число, которое, составляясь из первых четырех чисел, создает совершеннейшее число, именно «десять», потому что один, да два, да три, да четыре составляет десять. И это число есть первая Четверица; источником же вечно текущей природы она названа постольку, поскольку весь космос, по их мнению, устроен согласно гармонии, гармония же есть система трех консонансов — 95  
кварты, квинты и октавы. Численные пропорции этих трех консонансов находятся в пределах указанных выше четырех чисел, т. е. в пределах единицы, двух, трех и четырех. А именно, консонанс кварты является в виде отношения  $4/3$ , квинты —  $3/2$  и октавы —  $2/1$ . Отсюда число четыре, будучи числом  $4/3$ -й от трех, поскольку оно составляется из трех и его третьей 96  
доли, обнимает консонанс кварты. Число три, будучи полуторным от двух, поскольку содержит два и его половину, выражает консонанс квинты. Число же четыре, будучи двойным в отношении двух, и число два, будучи двойным в отношении единицы, опреде- 97  
ляют консонанс октавы. Следовательно, поскольку Четверица полагает основание для числовых отношений указанных консонансов, а консонансы способны выполнять совершенную гармонию, согласно же этой гармонии устроено все, то из-за этого они и назва- 98  
ли ее «имущей источникный корень вечнотекущей природы».

И еще иначе [говорилось у них], поскольку согласно отношениям этих четырех чисел мыслится и тело, и бестелесное, а из этих последних — все: если распространится точка, мы получим образ линии, которая есть 99  
длина без ширины, а если распространится линия, то мы (этим самым) создали плоскость, которая есть некоторая поверхность, не имеющая глубины, с распространением же поверхности возникает трехмерное тело. Однако во всяком случае для точки существует единица, поскольку она неделима, [как и точка]. А для линии — число два. Ведь откуда-то получается линия — [при движении] от одного к другому и от этого опять к иному. Для трехмерного же тела — число четыре, 100  
потому что если мы над тремя точками [в одной плоскости] поставили четвертую, то возникает пирамида, которая, как известно, есть первая фигура трехмерного

тела. Следовательно, по праву Четверица есть источник универсальной природы.

Еще иначе. Все постигаемое человеком, говорят они, есть или тело, или оно бестелесно; будет ли оно тело или будет оно бестелесно, оно не постигается без числового рассуждения. Если оно тело, то потому, что оно, существуя с тремя измерениями, указывает на число три.

Действительно, из тел одни состоят из предметов связанных (как судно, цепи, фаланги), другие — из объединенных в одно целое, когда они держатся при помощи одного [общего] состояния (как растения и животные), третьи — из разъединенных (как хоры, войска, стада). Однако, будет ли состоять оно из связанных, будет ли из объединенных, будет ли из разъединенных предметов, оно все равно содержит числа, раз составилось из многого.

Кроме того, из тел одни пребывают в области простых качеств, другие — в области комбинированных качеств. Вот, например, яблоко. Последнее имеет разнообразную окраску для зрения, вкус для вкусового ощущения, запах для обоняния и гладкость для осязания. А это, очевидно, относится к природе числа. То же самое рассуждение и относительно бестелесного, потому что уже и бестелесное время захватывается числом, становясь расчлененным по годам, месяцам, дням и часам. Так же и точка, линия, поверхность и прочее, о чем мы раньше — пусть кратко — беседовали, сведя мысли и об этом к числам.

Согласуются со сказанным, говорят они, и факты, относящиеся к жизни, равно как факты, относящиеся к искусствам. Именно, повседневная жизнь о каждой вещи судит при помощи критериев, которыми являются усиленные меры. Если, именно, мы устраним числа, устранился и локоть, состоящий из двух полулоктей, из шести ладоней и из двадцати четырех пальцев. Устранился и медимн, талант<sup>41</sup> и прочие критерии, так как все это, раз оно состоит из множества, по этому самому есть уже вид числа. Отсюда им же держится и прочее — займы, удостоверения, бюллетени, контракты, сроки, очереди. И вообще чрезвычайно трудно найти в жизни что-нибудь непричастное числу. Во всяком случае никакое искусство [наука] не существует вне соразмерности, а соразмерность покоится в числе.

Значит, всякое искусство возникает при помощи числа. 107  
Родосцы, например, как говорят, выспросили архитектора Харита <sup>42</sup>, сколько истратил он средств на построение Колосса. Когда он что-то исчислил, они снова его спросили, сколько же было бы это, если бы они захотели построить статую двойную по величине. И после того как он выставил двойную сумму, они ему дали ее, а он, истративши ее только на одно основание и на проекты, наложил на себя руки. После его смерти мастера увидели, что нужно было требовать не двойную, но восьмерную сумму, так как сооружение надо было 108  
увеличить не только в длину, но и во всех направлениях. Значит, в пластике существует определенная соразмерность, равно как и в живописи, где произведения искусства получают правильный вид, когда ни один их момент не существует без согласования.

И, говоря вообще, всякое искусство есть система, состоящая из постижений <sup>43</sup>, а эта система есть число. Следовательно, здраво суждение, что 109  
числу же все подобно,

т. е. все подобно судящему разуму, однородному с числами, которые устроили все.

### [8. Парменид]

Это [утверждают] пифагорейцы. Ксенофан же, согласно тем, кто истолковывает его в ином смысле, своими 110  
словами:

Ясного муж ни один не узнал; и никто не возможет  
Знающим стать о богах и о том, что о всем возвещаю,  
Даже когда и случится кому совершенное молвить,  
Сам не ведает он, и всем лишь мнение доступно <sup>44</sup>,

как оказывается, устраняет не всякое постижение, по только научное и непогрешимое, мнительное (*δοξαστήν*) же сохраняет. Это он выражает словами: «У всех мнящая мысль пребывает». Согласно этому, критерием становится мнительный разум, т. е. разум в пределах возможного, а не тот, который держится за твердое.

Его же приятель Парменид, с одной стороны, осу- 111  
дил мнительный разум (я бы сказал, разум, обладающий бессильными постижениями) и положил в основание,

с другой стороны, научный, т. е. непогрешимый, критерий, отойдя от доверия чувственным восприятиям. По крайней мере в начале своего сочинения «О природе»<sup>45</sup> он пишет следующим образом:

Я влеком кобылицами; сколько на сердце приходит,  
Мчатся они, вступивши со мной на путь многославный  
Той богини, что мужа к знанию влечет повсеградю.  
Им увлечен: по нему многоумные мчат кобылицы,  
Тащат они колесницу. И девы путь указуют.

В ступицах ось издаст звучанье свистящей свирели,  
Накалена (двумя точеными путь ускоряя  
Обоюдно кругами), когда торопились отправить  
Девы те, Гелиады, чертоги Ночи покинув,  
К свету, сбросивши прочь руками голов покрывала.

Ночи здесь ворота и Дня существует дорога,  
Их окружают верхний косяк и порог из камней,  
Сами они из эфира большими створками полны.  
К ним многокарная Правда — владетель ключей

обоюдных.

Вот преклонивши се нежнейшими девы словами,  
Уговорили прилежно, чтоб им с стержнями задвижку  
Сбросила прочь окрыленно она от ворот и от створов.  
Зев огромный они сотворили, всяя, многомедных  
Оси в ступицах взаимно вослед заставляя вращаться,  
Скрепам и острием закрепленные. Здесь через них-то  
Прямо девы вели ко мне лошадей с колесницейй.

Был я богинею принят охотно. Рукою за руку  
Правую взявши мою, ко мне она речью воззвала:  
Юноша, ты возницам своим бессмертным товарищ,  
В наши чертоги приходишь на мчащих тебя кобылицах,  
Здравствуй! Не злой тебе Рок указал, конечно,

держаться

Этой дороги (она вдали от стези человеков).  
Но — Закон и Правда. Тебе надлежит все изведать,  
Как незбылемо, как легко убеждает Истины сердце,  
Мненья людей каковы, достоверной лишенные правды.

Но от такого пути разысканья удерживай мысль ты,  
Пусть многоопытный нрав тебя на привудит

на путь сей, —

Темное око использовать и шумящие уши  
И язык. Обсуди многоспорный разум довод  
В сказанных мною словах. На пути этом только отвага  
Остается одна...

112 В этих стихах под несущими его кобылицами Парменид пошмает неразумные стремления и влечения своей души, под ездою по многославному пути богини — теорию, основанную на философском разуме, каковой разум, наподобие водящей богини, указывает путь к познанию всех вещей. Под девами, идущими впереди него, он понимает чувственные восприятия, из которых

он прикровенно имеет в виду слуховые восприятия в своих словах: «Двумя точеными путь ускоряя кругами», т. е. кругами ушей, при помощи которых они воспринимают звук. Ощущения зрения он назвал девами Гелиадами; чертоги же ночи они покинули, бросившись к свету, потому что без света не бывает использования зрительных ощущений. А то, что они пришли к многокарающей Правде, которая обладает обоюдными ключами, — это означает размышление (διάνοια), обладающее непоколебимыми постижениями вещей.

Та, которая его приняла, обещает преподать ему два предмета: «легко убеждающее Истины сердца незблемое», что является алтарем неизменного знания, и другой предмет — «мнения смертных, достоверной лишенные правды», т. е. все, что находится в области мнения, поскольку оно неустойчиво. И для разъяснения он в конце прибавляет, что нужно придерживаться не чувственных восприятий, но разума (λόγος). «И тебя многоопытный праѳ, — говорит он, — да не принудит на путь сей, — темное око использовать и шумящие уши и язык. Обсуди многоспорный разумом довод в сказанных мною словах».

Впрочем, как ясно из сказанного, Парменид и сам далек от внимания к чувственным восприятиям, если объявил научный разум мерилom истины в сущем.

#### [9. Эмпедокл]

Эмпедокл же Акрагантинский, согласно мнению тех, кто, по-видимому, более просто его толкует, допускает шесть критериев истины. Именно, он предполагал, что деятельных начал целого два, Дружба и Вражда, и одновременно, упоминая о четырех как о материальных (земля и вода, воздух, огонь), он утверждал, что они являются критериями для всего. Как я сказал раньше<sup>46</sup>, у физиков исстари циркулирует некое древнее мнение о том, что подобное познаваемо для подобного. Как известно, и Демокрит приводит для него доказательства и Платон, как известно, мимоходом касается его в «Тимее». Но Демокрит основывает свое доказательство как на одушевленном, так и на неодушевленном, потому что «животные, — говорит он<sup>47</sup>, — собираются в стада с однородными животными (например, голуби с голубями и журавли с жу-

равлями и так все прочие перазумные). Точно так же [происходит дело] и в неодушевленном, как, например, можно видеть на семенах, когда их сеют сквозь сито, и на камешках в водовороте. Здесь именно, с одной стороны, при трясении сита раздельно располагается чечевица с чечевицей, ячмень с ячменем и пшеница с пшеницей; с другой же, в соответствии с движением волны продолговатые камешки стремятся в одно место с продолговатыми, а закругленные — с закругленными, как будто бы заключенное в них сходство содержит нечто такое, что объединяет эти вещи».

119 Но таким образом рассуждал Демокрит. Платон же для вывода о бестелесности души воспользовался в «Тимее» тем же самым родом доказательства. А именно, если зрение, говорит он <sup>48</sup>, коль скоро оно воспринимает свет, тотчас же оказывается световидным, слух же, когда различает воздушные удары, т. е. звук, тотчас же мыслится воздухообразным, обоняние, познающее испарения, всецело парообразно и вкус в отношении влаги влагообразен, то и душа, если она воспринимает бестелесные идеи (каковы идеи в числах и в телесных границах), по необходимости становится в некотором роде бестелесной.

120 Но если таково было учение у старших философов, то, похоже, к нему приновился и Эмпедокл, утверждающий, что если существует шесть составляющих Вселенную начал, то имеется и равное с этим число критериев, ввиду чего он и написал:

121 Зрим мы, вопстпну, землю землей и воду водою,  
Дивный эфиром эфир, огнем огонь вредоносный,  
Зрим любовью любовь, вражду же скорбной враждою <sup>49</sup>,

указывая, что мы воспринимаем землю благодаря нашей причастности земле, воду — в силу участия в воде, воздух — через причастность воздуху и анологично в отношении огня. Были и другие, утверждавшие, что, по Эмпедоклу, критериями истины являются не чувственные восприятия, но правый разум (*δρθος λόγος*), а из области правого разума один в некотором роде божественный, другой — человеческий, причем божественный невыразим, а человеческий выразим. О том, что суждение об истинном находится и в области чувственных восприятий, он говорит так:

Узкие средства [у нас к познанию] по членам разлпты,

Мимо несчетных ударов, и многое мысль притушает.  
Малую часть своей незначительной жизни узнавши,  
Кратковременно мы отлетели, как дым разносясь.  
В том одном убедившись, на что натолкнулся лишь

каждый,

Будучи всюду влеком, а мнит, что целое встретил.  
Так незримо это мужам, недоступно их слуху  
И не охватио уму.

Относительно же того, что истина существует не<sup>124</sup>  
в смысле совершенной непонятности, но что она по-  
пятна в меру достижимости для человеческого разума,  
Эмпедокл даст разъяснение, прибавляя к вышесказан-  
ному:

А ты, сюда удалившись,  
Будешь не большее знать, что смертная мысль увидала<sup>50</sup>.

И, сделавши упрек в последующих стихах тем, кто  
объявляет, что он знает больше, Эмпедокл доказывает,  
что воспринимаемое каждым чувственным восприятием  
достоверно, если им руководит разум, хотя раньше он  
и уклонялся от признания их достоверности. Дейст-<sup>125</sup>  
вительно, он говорит:

Боги, от языка безумие их отвратите,  
Чистый источник из уст своих священных явите.  
Муза, белораменная дева, желанная многим  
Ты, молю, — что можно слышать [мужам] кратковременным,  
От благочестья пошли, на послушной сидя колеснице,  
Пусть тебя не принудят цветы прославленной чести  
Превозноситься людьми за слова выше меры священной,  
Дерзостно восседать на высотах мудрости гордо.  
Но всевозможными средствами ты исследуй предметы  
И не питай к глазам доверия больше, чем к слуху,  
Как и шумному слуху превыше ясности слова.  
Голосу членов иных (что путем бывают познанья)  
Тожже не верь и все познавай лишь в ясности меру<sup>51</sup>.

#### [10. Гераклит]

Это именно и говорит Эмпедокл. Гераклит же,<sup>126</sup>  
поскольку он в свою очередь учит, что человек вооружен  
двумя средствами для познания истины: чувственным  
восприятием и разумом, полагал — близко к вышеупо-  
мянутым физикам, — что из указанных средств познания  
чувственное восприятие недостоверно, а разум он  
полагал в основании в качестве критерия. Но чувствен-  
ное восприятие он порицает в таких [буквально] словах:

«Глаза и уши — плохие свидетели у людей, имеющих варварские души»<sup>52</sup>, что равносильно суждению: питать доверие к неразумным чувственным восприятиям свойственно варварским душам. Разум (λόγος) же он утверждает в качестве судьи об истине, однако не какой бы то ни было, но общий и божественный. Нужно вкратце показать, что это за разум. Ведь излюбленное положение этого физика в том, что охватывающее нас разумно и мысляще.

128 Еще значительно раньше того Гомер подобное выразил в словах:

Именно, ум такой у людей, населяющих землю,  
Что ежедневно дает отец богов, человеков<sup>53</sup>.

И Архилох утверждает, что люди мыслят все то, что  
...в душу в этот день вселит им Зевс<sup>54</sup>.

То же самое сказано Еврипидом:

Кто б ни был ты, непостижимый — Зевс,  
Необходимость или смертных ум,  
Тебя молю...<sup>55</sup>

129 Втягивая в себя этот вот божественный разум при помощи дыхания, мы становимся, по Гераклиту, разумными (νοεροί); и если мы забываемся во сне, то снова приходим в сознание после пробуждения. Именно, вследствие закрытия чувствительных отверстий [во время сна] пребывающий у нас ум (νοῦς) отделяется от связи с окружающим, когда у нас остается соединение с этим последним только через дыхание, как бы в виде какого-то корня. А если ум отделился, то он  
130 лишается и этой способности памяти, которую имел раньше. С пробуждением же он снова облекается способностью разума, высываясь через чувствительные отверстия, как бы через некоторые дверцы, и совпадая с окружающим [умом]. Поэтому, как угли, приближаясь к огню, становятся после [соответствующего] изменения горящими, а удаляясь от огня, тухнут, так же и усвоенная нашими телами от окружающего доля, с одной стороны, отделяясь, становится почти неразумной, с другой же, вливаясь через множество отверстий, оказывается однородной целому.

131 Вот этот-то общий и божественный разум, причастием к которому мы становимся разумными (λογικοί), Гераклит и называет критерием истины. Отсюда то, что

является всем вообще, это достоверно (оно воспринимается общим и божественным разумом); а то, что попадает к кому-нибудь одному, это недостоверно по 132  
противоположной причине. Следовательно, начавши с рассуждения о природе и указавши некоторым образом на объемлющее нас, вышеупомянутый муж утверждает: «Хотя этот разум и существует вечно, люди бывают непонимающими и раньше слышания, и после того, как впервые услышат. Именно, хотя [все] совершается согласно этому разуму, они имеют вид неопытных, приступая к тем словам и делам, которые я взвешиваю, различая каждое по его природе и изъясняя, в каком оно находится состоянии. От прочих людей скрыто, что они делают во время бодрствования, как забывают они и то, что [делали] во сне»<sup>56</sup>. Ясно показывая этими 133  
словами, что мы все делаем и мыслим по причастию к божественному разуму, Гераклит несколько далее прибавляет: «Поэтому необходимо следовать совокупному», а совокупное — это и есть «общее». «Хотя этот логос [для всех] общий, толпа живет так, как будто имеет свое собственное разумение»<sup>57</sup>. А это разумение есть не что иное, как истолкование образа устройства *всего*. Отсюда, поскольку мы вступили в общение с памятью о нем, мы находимся в истине; а коль скоро мы возытели свои особенности, мы находимся во лжи.

При таком положении дела Гераклит действительно 134  
яснейшим образом выражает в приведенных словах, что общий разум есть критерий: и явное всем вообще, говорит он, вполне достоверно, будучи как бы предметом суждения для общего разума; а то, что является каждому особенно, — ложно.

#### [11. Демокрит]

Таков Гераклит. Демокрит же, отвергая [возможность] 135  
явного для внешних чувств, утверждает, что даже ничто из этого не явствует в истинном смысле, но только в смысле мнения, а истинным оказывается бытие атомов и пустого. Именно, он говорит<sup>58</sup>: «По установленному обычаю (νόμος) сладкое и по обычаю горькое, по обычаю теплое, по обычаю холодное, по обычаю цветное, в действительности же — атомы и пустота». Т. е. чувственные предметы просто устанавливаются по смыслу и мнятся, в истинном же смысле не существуют, но су-

- 136 ществуют только атомы и пустота. В «Подтверждениях» же он хотя и пообещал предоставить ощущениям силу достоверности, тем не менее, оказывается, все же их осуждает. Именно, он говорит <sup>59</sup>: «В действительности мы ничего достоверно не постигаем, но [лишь] меняющееся в зависимости от установки нашего тела и от того, что в него входит или ему сопротивляется». И опять говорит он: «Было во многих местах показано, что мы не постигаем, какова есть в действительности
- 137 (ἐτεῆ) каждая вещь или какова она не есть». В сочинении же «Об идеях» он говорит <sup>60</sup>: «Человек должен познавать на основании того правила, что он далек от действительности». И опять: «Также это рассуждение, очевидно, показывает, что в действительности мы ничего ни о чем не знаем, но у каждого мнение есть результат притекания [атомных образов]». И еще: «Все-таки должно быть ясно, что трудно узнать в действительности, какова каждая вещь». Ясно из этих слов, что Демокрит колеблет почти всякое постижение, даже если он имеет дело по преимуществу с чувственными восприятиями.
- 138 В «Правилах» <sup>61</sup> он говорит о двух видах знания, об одном при помощи чувственных восприятий и о другом при помощи рассуждения (διάνοια). Из них знание при помощи рассуждения он называет подлинным (γνησίη), приписывая ему достоверность для суждения об истине, а знание при помощи чувственных восприятий он именует «темным» (σχοτίη), лишая его постоянства в отношении распознавания истинного. Он говорит
- 139 дословно: «Существуют две формы познания, подлинная и темная. К темной относится следующее целиком: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. Подлинная же отлична от нее». Затем, оказывая предпочтение подлинной форме перед темной, он прибавляет слова: «Всякий раз, как темное познание не имеет возможности ни видеть более малое, ни слышать, ни обонять, ни воспринимать через вкус, ни ощущать в области осязания, надо обращаться к более тонкому...» Следовательно, и по Демокриту, разум есть критерий, который он называет «подлинным познанием».
- 140 Диотим <sup>62</sup> же говорил, что, по Демокриту, существуют три критерия: критерий для постижения неизвестного — явления, ибо явное есть окно в неявное, как утверждает Апаксагор <sup>63</sup>, которого за это хвалил Демок-

крит; критерий для исследования — понятие («Ибо, дитя, для всего существует только один принцип, это — знать то, о чем производится исследование» <sup>64</sup>) и критерий для выбора и уклонения — аффекты (именно, что нам сродни, то и нужно выбирать; а чему мы чужды, того надо избегать).

Таково в некоторых чертах разыскание у древних о критериях истины. Коснемся далее метафизических <sup>141</sup> учений.

## [12. Платон]

Платон, разделивши в «Тимее» вещи на умопостигаемые и чувственные и сказавши, что умопостигаемые воспринимаются разумом (λόγος), чувственные же отпосыются к мнению (δόξα), конечно, ясно определил в качестве критерия познания вещей *разум*, прибавивши в нему еще и чувственную очевидность (αἰσθησεως ἐνάργεια).

Он говорит так <sup>65</sup>: «Что такое вечно сущее, по не <sup>142</sup> становящееся и что такое становящееся, по никогда не сущее? Первое, ясно, постижимо мышлением при помощи разума, второе же — мнением, при помощи <sup>143</sup> чувственного восприятия». Постигающим называется у него, по сообщению платоников, тот разум, который одинаково относится к очевидности и к истине. Действительно, необходимо, чтобы в суждении об истине разум отиравлялся от очевидности, если только бывает суждение об очевидном истинном. Но очевидность так же и недостаточна для познания истинного: если что-нибудь является в соответствии с очевидностью, то это еще не значит, что оно существует и в смысле истины. Наоборот, надо, чтобы было налицо судящее о том, что просто является и что именно вместе с явлением пред- <sup>144</sup> стоит еще и в смысле истины, т. е. чтобы был разум. Следовательно, должно стать необходимым, чтобы объединилось и то и другое — очевидность в качестве как бы отправной точки для разума в целях суждения об истине и самый этот разум для разумения очевидности. Для устремления к очевидности и для различения истинного в ней разум, конечно, в свою очередь нуждается в чувственном восприятии, как в содействующем. Получая при его помощи представление (φαντασία), он создает мышление и науку об истинном, так что он оказывается охватывающим и очевидность, и

истину, а это и равносильно тому, что он является постигающим.

- 145 Так именно рассуждает Платон. Спевсипп <sup>66</sup> же, у которого одни из вещей чувственные, а другие умопостигаемые, высказал, что «для умопостигаемых критерием является *научный* (ἐπιστημονικόν) разум, а для чувственных — *научное восприятие*» (κίσθησις). Он предположил, что научным восприятием является то,
- 146 которое участвует в истине соответственно разуму. А именно, подобно тому как пальцы флейтиста или арфиста хотя и обладают способностью к технике, но она до игры в них еще несовершенна и достигает зрелости лишь в результате упражнения, отвечающего требованиям рассудка, и подобно тому как восприятие музыканта обладает способностью четко улавливать гармоничное и негармоничное и она достигается не сама собою, но в результате рассуждения, — так и научное восприятие естественным образом участвует на основании разума в научной тренировке в целях твердого распознавания соответствующих предметов.

### [13. Ксенократ]

- 147 Что же касается Ксенократа, то он утверждал существование трех субстанций (ὀνεία) — чувственной, умопостигаемой и сложной, или мнительной. Из них чувственная есть субстанция того, что внутри Неба, умопостигаемая — всего вне Неба, мнительная же и сложная — самого Неба. (Именно, она видима при помощи чувственного восприятия, но умопостигаема
- 148 через астрономию.) Поскольку, однако, эти субстанции существуют таким способом, он объявил в качестве критерия для того, что вне Неба, и для умопостигаемой субстанции науку; для того, что внутри Неба, и для чувственной субстанции — чувственное восприятие; для смешанной субстанции — мнение. Причем тот из этих критериев вообще, который возникает через научный разум, устойчив и истинен; тот, который возникает через чувственное восприятие, хотя и истинен, но не так, как критерий, возникающий через научный разум;
- 149 сложный же критерий является общим в отношении истинного и ложного. Поскольку в области мнения одно мнение истинно, другое — ложно, отсюда и существует

по традиции три мойры: Атропос, относящаяся к умопостигаемому (она непреложна), Клото — для чувственного и Лахесида — для мнительного <sup>67</sup>.

#### [14. Аркесилай]

Сторонники Аркесилая <sup>68</sup> — одни при первом приближении не наметили никакого критерия, те же, кто, по-видимому, определил критерий, сделали это в порядке противопоставления своего учения стоикам. <sup>150</sup>  
А именно, последние утверждали, что существует три [начала], объединенные одно с другим: наука, мнение и расположенное на границе между ними постижение. Из них наука — это непогрешимое, устойчивое, непреложное постижение при помощи разума; мнение — это бессильное и ложное одобрение; постижение же — посреди этого, будучи одобрением со стороны постигающего представления. (*καταληπτικὴ φαντασία*) <sup>69</sup>.

Согласно стоикам, постигающим представлением является истинное и такое, которое не могло бы стать ложным. Они говорят, что наука в основном существует только у одних мудрых, мнение — только у глупых, постижение же общее у тех и других, причем последнее является критерием истины. <sup>152</sup>

Если, как известно, это утверждают стоики, то против них и восстает Аркесилай, доказывающий, что постижение нисколько не является критерием, находящимся посредине между наукой и мнением. Ведь то, что они называют постижением и согласным соответствием постигающему представлению, возникает, [говорит он], или в мудром, или в глупом. Но если оно возникает в мудром, то оно есть наука, а если в глупом, то — мнение. Общего при этом между ними нет ничего, кроме названия. Если только постижение есть одобрение со стороны постигающего представления, то оно, [говорит Аркесилай], в действительности не существует. Во-первых, потому, что одобрение возникает не по отношению к представлению, но по отношению к смыслу (*λόγος*) (ведь одобрения относятся к постулатам), во-вторых же, потому, что нельзя найти никакого такого представления, которое не могло бы стать ложным, как показывает множество разнообразных примеров. <sup>154</sup>

Но раз не существует постигающего представления, <sup>155</sup> не может возникнуть и постижения: ведь одобрение

существовало благодаря постигающему представлению. Если же нет постижения, то не будет и ничего постигающего. Если же ничто не постигаемо, то и для стойков последовательно будет воздержание мудрого.

- 156 Рассмотрим так. Поскольку ничто не постигаемо (ввиду несуществования стоического критерия), если мудрый выскажет одобрение, то этот мудрый будет пользоваться мнением. Так как нет ничего постигаемого, то, если кто одобряет что-нибудь, он будет одобрять непостигаемое. А одобрение непостигаемого есть
- 157 мнение. Поэтому если мудрый относится к одобряющим, то мудрый окажется отнесенным к тем, кто живет мнением. Но мудрый во всяком случае не относится к тем, кто живет мнениями (это, по их учению, принадлежит к неразумию, и это — причина ошибок). Значит, мудрый не относится к одобряющим. А если это так, то ему в отношении всего надо избегать высказывать одобрение. Но не высказывать одобрения — это есть не что иное, как воздержание [от суждений]. Значит, мудрый должен в отношении всего воздерживаться [от всяких суждений].

- 158 Но поскольку все же нужно было после этого производить исследование относительно жизненного устройства, которое по сути дела не формулируется без критерия (а счастье, т. е. цель жизни, получает свою убедительность [только] в зависимости от него), то Аркесилай говорит, что тот, кто в отношении всего воздерживается [от суждений], устанавливает акты выбора и уклонения и вообще поступки на основании благоразумия (*εὐλόγη*) и что, выступая соответственно этому последнему как критерию, он преуснет: счастье достигается через разумность (*φρόνησις*); разумность же проявляет себя в успешных действиях; успешное же действие то, которое, будучи осуществлено, имеет благоразумное оправдание. Следовательно, тот, кто пользуется благоразумной устроенностью, тот и будет счастливым.

#### [15. Карнеад]

- 159 Об этом и учит Аркесилай. Карнеад <sup>70</sup> же в вопросе о критерии вооружился не только против стойков, но и против всех, кто был до него. А именно, у него есть первое, для всех общее рассуждение, согласно которому он устанавливает, что вообще не существует ни-

какого критерия истины, ни разума, ни чувственного восприятия, ни представления, ни чего бы то ни было другого из сущего, поскольку все это без исключения вводит нас в обман.

Согласно же второму его рассуждению, он указывает, что если даже этот критерий и существует, то он 160  
находится не вне той аффекции (*πάθος*), которая исходит из очевидности. Именно, поскольку живое существо отличается от неодушевленного способностью восприятия, оно должно стать во всех смыслах способным к схватыванию себя самого и внешних предметов через это восприятие. Чувственное восприятие, которое и неподвижно, и неаффицируемо, и неизменно, во всяком случае не есть ни восприятие [просто], ни такое восприятие, которое способно к схватыванию чего-ни- 161  
будь. Если же оно направлено в определенную сторону и как-нибудь аффицируется соответственно происходящим фактам очевидных вещей, то тогда оно и показывает вещи. Следовательно, критерий надо искать в аффекции души, исходящей из очевидности. Эта аффекция оказывается полезной и в смысле указывания на себя самое и на явление, которое ее вызвало, каковая 162  
аффекция не отличается от представления. Отсюда и представление надо назвать некоторой возбуждательной аффекцией живого существа, способной представить как себя самое, так и иное. Например, когда мы на что-нибудь посмотрим, говорит Антиох <sup>71</sup>, мы находимся в определенном состоянии в смысле зрения и мы имеем его состояние не так, [как] имели до смотрения. Поэтому в соответствии с таким изменением мы пользуемся двумя [обстоятельствами]: одним — это самим изменением, т. е. представлением, а другим — это тем, что вызвало данное изменение, т. е. видимым. Подобное этому и в других восприятиях. Именно, подобно 163  
тому как свет показывает и себя самого, и все, что в нем, так же и представление, будучи водителем знания для живого существа, приспособлено для выявления и себя самого наподобие света и становится показательным для создавшего его очевидного [предмета]. Однако, поскольку оно дает показания не всегда согласно с истиной и часто вводит в обман и разногласит с вещами, которые его посылают, наподобие негодных вестников, то по необходимости получился вывод о том, что не всякое представление может оставаться крите-

рием истины, но только одно — если вообще таковое есть, — которое является истинным представлением.

164 Итак, опять поскольку не существует никакого истинного представления, которое не могло бы стать ложным, но для каждого кажущегося истинным находится некое неотличное от них ложное, то критерий должен оказаться в сфере общего представления и об истинном, и о ложном. Но общее представление для этих предметов не есть постигающее; а если оно не постигающее, то оно не может быть и критерием. Если же нет никакого критического представления, то  
165 и разум не может быть критерием, так как он появляется из представления. Да это и по праву: прежде всего необходимо, чтобы для него появился предмет суждения; а без внеразумного чувственного восприятия ничто появиться не может. Значит, ни внеразумное восприятие, ни разум не стали критерием.

166 Выводя это заключение против других философов, Карнеад подробно учил о несуществовании критерия. Но поскольку от него самого требовался какой-нибудь критерий для жизненного распорядка и приобретения счастья, он принципиально сам по себе принужден был входить в рассмотрение этого, допуская в прибавление к предыдущему [просто] вероятное представление и такое вероятное, которое есть одновременно нерассеянное и разработанное <sup>72</sup>.

167 Необходимо вкратце показать, в чем разница этих двух видов представления. Представление есть, конечно, представление чего-нибудь, именно того, *откуда* оно возникает, и того, *в чем* оно возникает, и при этом того, откуда оно возникает, как внешнего чувственного субстрата, и того, в чем оно возникает, как человека. Будучи таковым, оно должно иметь два состояния:  
168 одно — в качестве направленного на предмет представления и другое — в качестве направленного на того,  
169 кто представляет. С точки зрения состояния, направленного на предмет, представление бывает или истинным, или ложным: истинным — тогда, когда оно согласно с предметом, ложным же, когда оно ему противоречит. С точки зрения состояния, направленного на представляющего, — одно представление есть то, которое является истинным, другое же то, которое не является в виде истинного. Из них являющееся в виде истинного называется у академиков «выражением» (*ἔμφασις*), «убе-

дительностью» и «убедительным представлением», а не являющееся в виде истинного объявляется отсутствием этого выражения, «невероятным» и «неубедительным представлением». Ведь ни то, что является само по себе, как ложное, ни истинное, но не явствующее нам неспособно нас убедить.

Из этих видов представления то, которое очевидным образом ложно и не является в виде истинного, 170 достойно отвержения и не есть критерий. И даже если оно идет от того, что действительно существует, то оно находится в разногласии с существующим и не в соответствии с самим существующим. Таково представление об Электре, образовавшееся у Ореста, который представил ее одной из Эриний и закричал: «Оставь меня, ты одна из моих Эриний» 73. Что же касается представлений, которые имеют вид истинного, 171 то одно из них неясное, подобное тому, которое у тех, кто воспринимает что-нибудь смутно и нечетко ввиду малых размеров видимого, или достаточно большого расстояния или слабости зрения. Другое же, являясь истинным, обладает еще и значительным явлением себя в виде истинного. Из этих представлений неясное и расплывчатое опять-таки не может быть критерием. 172 Ввиду того что оно в ясной форме не показывает ни себя самого, ни создавший его предмет, оно по самой природе своей не способно нас убедить и вызвать на согласие.

Критерием истины, по мнению сторонников Кар- 173 неада, служит представление, которое является в виде истинного и выявляется в достаточной мере. Будучи же критерием, оно имеет достаточную широту; и, распространяясь, одно представление в отношении другого получает в своем содержании больше убедительности 174 и больше яркости. Убедительное же, как направленное к реально присутствующему, высказывается в трех смыслах. В одном смысле оно истинно и является в виде истинного; в другом — оно по бытию своему ложно, но является в виде истинного; в третьем — оно истинно, [но] имеет общее и с тем и с другим. Отсюда критерием должно быть представление, являющееся в виде истинного; его-то сторонники Академии и объявили убедительным. Но так как ему случается быть и ложным, то 175 поэтому возникает в некотором смысле необходимость пользоваться представлением, общим для истинного и

ложного. Однако из-за редкого его появления (я имею в виду то, когда оно подражает истинному) не следует доверять тем представлениям, которые большею частью свидетельствуют об истине. Им ведь и приходится большею частью регулировать суждения и поступки.

Таков именно первый и общий критерий, по учению 176 сторонников Карнеада. Но так как нигде не существует единообразного представления, по одно зависит от другого паподобие цепи, то в качестве второго критерия должно [у них] присоединиться представление убедительное и вместе нерассеянное. Например, тот, кто составил представление о человеке, по необходимости пользуется и представлением о том, что относится к нему 177 самому, и о внешних к нему [вещах]: из относящегося к нему самому — в качестве представления о цвете, величине, фигуре, движении, разговоре, одежде, обуви; из внешнего — в качестве представления о воздухе, свете, дне, небе, земле, друзьях и всем прочем. Поэтому, если ни одно из этих представлений не увлекает нас туда и сюда тем, что оно кажется ложным, но все согласно кажутся истинными, то к [данному] общему 178 представлению мы питаем больше доверия. Действительно, что этот человек есть Сократ, мы удостоверяемся из того, что ему присуще все обыкновенное — цвет, величина, фигура, образ мыслей, старый плащ, а затем из того, в чем никого другого нельзя с ним смешивать. И, как некоторые врачи признают человека в 179 стоящем жару не по одному признаку, вроде частоты пульса или обильной теплоты, но и по совокупности [признаков], как-то: теплота вместе с пульсом, неровное дыхание, покраснение, жажда и подобное, таким же способом и академик создает для себя суждение об истине на основании совокупности представлений; и если ни одно из представлений в этой совокупности не отвлекло его в другую сторону в качестве ложного, то он утверждает, что происходящее истинно.

180 И что не рассеяна такая совокупность и относится к созданию уверенности — это ясно на примере Менелая. А именно, покинувши на корабле изображение Елены, которое он привез из Трои в качестве Елены, и вступивши на остров Фарос, он видит истинную Елену; и, хотя он извлекает из нее истинное представление, все же он не доверяет подобному представлению взиду того, что отвлекается другим представлением,

согласно которому он знал, что оставил Елену на корабле <sup>74</sup>.

Вот каково нерассеянное представление. Оно тоже <sup>181</sup> имеет, по-видимому, распространение благодаря тому, что одно в отношении другого называется в большей [или меньшей] мере нерассеянным.

Более достоверное представление, чем [просто] нерассеянное, более значительное и создающее наиболее совершенное суждение — это именно то, которое наряду с нерассеянностью оказывается еще и *разработанным*. <sup>182</sup>

Каковы его отличительные черты, необходимо показать сейчас же. В нерассеянном представлении имеется просто лишь то, что не позволяет никакому представлению в данной их совокупности отвлечь нас в сторону, будучи ложным, но заботится, чтобы все и были и являлись истинными и не теряли убедительности. В отношении же представления, отвечающего изученной совокупности, мы оцениваем каждое из данной совокупности на *основании знания* (*ἐπιστατικῶς*), каковым оно бывает и в народных собраниях, когда народ исследует каждого из намеревающихся получить власть или производить суд, достоин ли он доверия во власти и <sup>183</sup> ведении суда. Так, поскольку существует в связи с требованием суждения судящее, судимое и то, при посредстве чего происходит суждение (расстояние и промежуток, место, время, образ, состояние, деятельность), то мы различаем, каково каждое из этих обстоятельств: о судящем — не притуплено ли зрение (если оно таково, оно негодно для суждения); о судимом — не слишком ли оно мало; о том, при помощи чего происходит суждение, — не темен ли воздух; о расстоянии — не очень ли оно большое; о промежутке — не сливается ли он; о месте — не является ли оно необъятным; о времени — не протекает ли оно быстро; о состоянии — не пользуется ли зрением сумасшедший; о деятельности — не является ли она невосприимчивой. Дей- <sup>184</sup> ствительно, все это возникает в соответствии с одним критерием — это убедительное представление, представление убедительное и одновременно нерассеянное, а сверх того, и убедительное, и нерассеянное, и разработанное. По этой причине, как в жизни мы спрашиваем одного свидетеля, когда исследуем незначительное дело, многих — когда большое дело, и обследуем каждого из свидетельствующих на основании показаний других,

когда еще в большей мере дело касается более необходимого, таким же образом, говорят сторонники Карнеада, мы пользуемся в обыкновенных делах представлением только убедительным, в делах особенных — представлением нерассеянным, в делах, направленных к счастью, — представлением разработанным.

185 Однако, как в отношении особенных предметов допускается, говорят они, особое представление, так же при различных обстоятельствах не должно следовать одному и тому же представлению. Они утверждают, что они относят к убедительному представлению то одно, 186 в отношении чего обстановка не дает нам достаточного времени для точного рассмотрения дела. Так, например, кто-нибудь преследуется врагами. Подойдя к какой-нибудь пещере, он составляет некое представление, что враги устроили и здесь против него засаду. Далее, захваченный этим представлением как убедительным, он бросается в сторону и убегает от пещеры, следуя этой убедительности в отношении своего представления еще ранее точного знания о том, действительно ли в этом месте находится вражеская засада или же нет.

187 Убедительному же и разработанному представлению следуют в отношении того, для чего дается время в целях пользования суждением о происходящем событии, сознанием и размышлением. Так, например, если кто-нибудь увидит в темном помещении моток веревки, то, предположивши тотчас же, что это — змея, он начнет ее перепрыгивать. Однако, остановившись после этого, он исследует истинную вещь. И, найдя, что она неподвижна, он уже готов на основании рассуждения признать, что тут нет никакой змеи. Но, соображая, что 188 змеи иногда бывают неподвижны, будучи скованы зимним холодом, он достает веревку палкой. И вот, произведя разработку возникшего представления, он дает свое согласие на то, что отождествление представленного им тела со змеей есть ложь. И, как я сказал раньше, мы, видя что-нибудь ясно, в свою очередь соглашаемся, что это истинно, проведя предварительное исследование относительно того, что у нас здравые чувства, что мы смотрим наяву, а не во сне, что тут же прозрачный 189 воздух, соразмерное расстояние, неподвижность встретившегося предмета, так, чтобы вследствие этого и представление стало достоверным, причем мы обладали [тут] достаточным временем для рассуждения

о рассматриваемых вещах соответственно его требованию. То же самое рассуждение и относительно нерассеянного представления. Его допускают всякий раз, когда нет ничего, что было бы в состоянии наперекор увлекать его туда и сюда, как было выше сказано о Менелее.

#### [16. Киренаики]

Однако если мы изложили академическое исследование, начиная издавна от Платона, то не будет излишним войти в рассмотрение позиции *киренаиков*. Дело в том, что учение и этих мужей, как известно, возникло из общения с Сократом, откуда, однако, возникло и учение платоновское<sup>75</sup>. Именно, киренаики утверждают, что критериями являются только аффекты (*πάθη*), что только они постигаются и оказываются неложными. Из того же, что создают аффекты, ничто не постижимо и ничто не безошибочно. Можно безошибочно, говорят они, твердо, прочно и неопровержимо сказать, что мы имели белый цвет или слабый вкус. Но мы не в состоянии произнести суждение, что бело или сладко то, что способно вызвать соответствующую аффекцию. Действительно, можно кого-нибудь<sup>192</sup> заставить переживать белый цвет при помощи не-белого цвета и сладкое при помощи не-сладкого. Согласно этому, человек с затемненными глазами и страдающий желтухой возбуждается всеми предметами в смысле ощущения желтого цвета. Тот, кто страдает гноением глаз, имеет ощущение красного цвета. Если на глаз надавить, то он получит ощущение как бы от двух предметов. «Сумасшедший видит двойные Фивы и представляет двойное солнце»<sup>76</sup>. У всех этих людей то,<sup>193</sup> что они переживают именно это (как, например, желтый цвет, красный цвет, двоение), это истинно, но что самый предмет, который на них подействовал, желтый, или красноватый, или двойной, ложность этого — установленный факт. Таким же образом наиболее благоразумно признать, что и мы не можем ничего воспринимать больше наших собственных аффекций. Следовательно, надо полагать явлениями либо аффекции, либо то, что способно вызвать аффекции.

И если мы говорим, что являются аффекции, то все<sup>194</sup> являющееся надо назвать истинным и постижимым.

- Если к тому же мы скажем, что и способное вызвать аффекции является, то все являющееся ложно и ничто не постижимо. Возникающая относительно нас аффекция не показывает нам ничего больше себя самой. Отсюда, если нужно говорить правду, только аффекция есть то, что нам является. То же, что вне [нас] и что способно вызвать аффекцию, может быть, и существует, 195 но не есть то, что нам является. И по этому самому, по крайней мере относительно наших собственных аффекций, никто из нас не находится в заблуждении, относительно же внешнего субстрата мы все сбиваемся. И те постижимы, и этот последний непостижим, так что душа наша совершенно беспомощна в его распознании по месту, по размерам, по движению, по изменениям, по всей целокупности причин. Отсюда, говорят они, не существует у людей и никакого общего критерия, а только создаются общие имена для вынесения суждений.
- 196 Хотя, все [говорят киренаики], и называют что-нибудь вообще белым и сладким, но чего-нибудь одного белого и сладкого они не имеют. Каждый, действительно, четко воспринимает собственную аффекцию, по возникает ли для него и для ближнего эта аффекция от белого предмета, этого ни сам он не может сказать, не испытывая аффекцию ближнего, ни этот ближний, 197 не испытывающий аффекцию того. Но если относительно нас не возникает никакой общей аффекции, то необдуманно говорить, что являющееся мне таковым, таковым же является и стоящему возле. Именно, может быть, мое состояние таково, что я имею ощущение белого цвета от извне происходящего факта, а у другого так устроено восприятие, что он имеет другое состояние.
- 198 Следовательно, то, что является нам, совершенно необщее. И что мы на самом деле неодинаково возбуждаемся при разных устройствах восприятия — это совершенно ясно на примере как больных желтухой и гноением глаз, так и находящихся в нормальном состоянии: как от одного и того же одни переживают желтый цвет, другие — пурпурный, третьи — белый, точно так же естественно и находящимся в нормальном состоянии неодинаково возбуждаться от одного и того же в связи с различным устройством восприятия, по одним образом — сероглазому, другим — голубоглазому, третьим образом — черноглазому. Поэтому на вещи мы пала-

гаем общие имена, аффекции же мы имеем во всяком случае только свои собственные.

Аналогично, как известно, обстоит дело и с рассуж- 199  
дениями о целях у тех, кто говорит о критерии согласно с этими людьми. Именно, аффекции простираются и на цели. Из аффекций одни приятны, другие доставляют страдание и третьи нейтральны. При этом доставляющие страдание, говорят они, дурны: их цель — страдание. Приятные же аффекции благи: их цель — целожное удовольствие. Нейтральные же — ни дурны, ни благи: их цель — ни благое и ни дурное, каковая аффекция — посредине между удовольствием и стра- 200  
данием. Поэтому для всего существующего аффекции суть критерии и цели. И живем мы, говорят они, следуя им, пользуясь очевидностью и одобрением — очевидностью относительно хороших аффекций, одобрением относительно удовольствия.

Подобное утверждают кирепаики, сужая понятие критерия по сравнению с платониками. Те создавали сложный критерий из очевидности и разума, эти же определяют его только при помощи актов очевидности и аффекций.

#### [17. Аптиох]

Недалеко от мнения этих [философов] находятся, 201  
по-видимому, и те, кто утверждает, что критерием истины являются чувственные восприятия. В самом деле, о том, что существовали такие [мыслители], которые считали подобное правильным, определенно сказал Аптиох из Академии, написавший во второй книге «Правил»: «Некто другой, [Асклениад], во врачебном искусстве не уступающий никому, взявшись и за философию, убедился, что чувства суть в настоящем и истинном смысле восприятия, а что разумом мы вообще ничего 202  
не воспринимаем», ибо в этих словах Аптиох как будто принимает вышеуказанную позицию, намекая на врача Асклениада, жившего в одно время с ним, устранявшего ведущее начало. Однако относительно этой его тенденции мы рассуждаем более подробно и специально во «Врачебных мемуарах»<sup>77</sup>, так что нет нужды повторяться.

- 203 Эпикур ввиду существования двух взаимно объединенных предметов: представления и мнения — говорит <sup>78</sup>, что из них представление (которое он зовет еще очевидностью) всегда истинно. Действительно, подобно тому как первичные аффекции, т. е. удовольствие и страдание, возникают от какого-то возбудителя и в соответствии с этим возбудителем (как, например, удовольствие — от приятного и страдание — от мучительного; и ни то, что способно вызвать удовольствие, не может не быть приятным, ни то, что способно доставить страдание, не может не быть мучительным, но в силу необходимости то, что причиняет удовольствие, приятно и то, что причиняет страдание по природе, мучительно), — таким же образом и для представлений, — а они для нас аффекции — возбудитель каждого из них является везде и совершенно предметом представления, который, будучи предметом представления, если не
- 204 существует в действительности таким, каким является, не может быть возбудителем представления. Подобным же образом, [по Эпикуру], надо рассуждать и в отношении отдельных представлений. А именно, предмет видения не только *является* предметом видения, но и существует таким, каким является. И предмет слышания не только *является* предметом слышания, но и поистине есть таков. Подобным образом [обстоит дело] и в других [представлениях]. Следовательно, все
- 205 представления становятся истинными. Да и основательно. Если именно представление является истинным, говорят эпикурейцы, всякий раз, как оно возникает от действительно существующего и в соответствии с действительно существующим, — а всякое представление начинается от действительного предмета представления и в соответствии с этим предметом, — то по необходимости всякое представление истинно.
- 206 Иных вводит в заблуждение различие представлений, возникающих по видимости от одного и того же чувственно-воспринимаемого предмета, например от зрительного предмета. Согласно этому различию, субстрат кажется то иным по цвету, то иным по фигуре, то измененным как-нибудь иначе. Они предположили, что раз представления так различны и противоречивы, то надо, чтобы одно какое-то было истинным, другое же

по противоположной причине ложным. Это, однако, глупо, в особенности когда люди не рассматривают 207 природу в сущем по совокупности. Ведь если заговорить о предметах зрения, то твердый предмет отнюдь не видится весь, но видится [только] краска твердого предмета. Краска же — одна находится на самом предмете, какова та, которая рассматривается на совершенно близких предметах и на умеренном расстоянии; другая же находится вне твердого предмета и в непосредственно примыкающих местах, какова у предметов, рассматриваемых на большом расстоянии. Эта краска, меняющаяся в пределах данного промежутка и принимающая собственную фигуру, вызывает такое же представление, каковой она и сама в своем основании яв- 203 ляется в истинном смысле. Поэтому, как звук исходит из ударяемого медного предмета или из уст закричавшего слышится не иначе, как если попадает в наше восприятие; и подобно тому, как никто не говорит, что слушающий на небольшом расстоянии воспринимает звук ложно на том основании, что он вблизи воспринимает его сильнее, чем он есть [на самом деле], — таким же образом, я бы не сказал, что зрение лжет на том основании, что на большом расстоянии оно видит башню и корабль небольшими, а на совершенно близком расстоянии — большими и четырехугольными. Наоборот, 209 я бы скорее сказал, что оно действует истинно, потому что и когда воспринимаемый предмет кажется ему небольшим и с такой-то фигурой, то он и по существу небольшой и такой фигуры — в результате движения по воздуху его очертаний, которые искажаются в «малых обликах» (εἰδωλα); и когда он кажется большим и с иной фигурой, то подобным же образом он опять большой и с иной фигурой, хотя то и другое по существу уже не одно и то же. В действительности на долю извращенного мнения остается думать, что являющийся предмет, видимый вблизи и издали, есть одно и то же.

Специфика чувственного восприятия заключается 210 в захватывании только наличного и вызывающего его предмета, например краски, но не в различении того, что здесь субстрат один, а там — другой. Вследствие этого все представления, по указанным причинам, истинны, мнения же имеют некоторые различия: одни из них истинные, другие — ложные, так как суждения

наши основаны на представлениях, а судим мы то правильно, то дурно ввиду прибавления и приписывания представлениям чего-нибудь или ввиду отнимания чего-нибудь у них и вообще ложных суждений в отношении внеразумного восприятия.

- 241 Следовательно, по Эпикуру, одни из мнений истинные, другие — ложные: истинные — те, которые и получают подтверждение и не имеют опровержения со стороны очевидности; ложные же — те, которые имеют
- 212 опровержение и не подтверждаются со стороны очевидности. Подтверждение же есть постижение при помощи очевидности того, что предмет мнения таков, каким он когда-нибудь мнил<sup>ся</sup>. Если, например, Платон приближается издалека, то я предполагаю и имею мнение в зависимости от расстояния, что это Платон. Когда же он приблизился, образовалось к тому же подтверждение того, что это Платон, так как расстояние
- 213 было преодолено и свидетельство получилось от самой очевидности. Отсутствие опровержения есть согласование предполагаемой и мнительной неочевидности предмета с его явлением. Так, например, когда Эпикур утверждает, что существует пустота, а это неочевидно, то он подтверждает это при помощи очевидного предмета, движения. А именно, если нет пустоты, то и движение, [говорит он], не должно существовать, так как движущееся тело не будет иметь места, куда ему вступить, поскольку все будет заполнено и плотно. Поэтому
- 214 если есть движение, то для неизвестного предмета, ставшего предметом мнения, явление не дает опровержения. Однако опровержение есть нечто противоречащее отсутствию опровержения. Именно, будет испровержением явлений допущение неочевидного, когда стоик говорит, что пустоты не существует, поскольку он утверждает что-то неочевидное. Но с этим допущением должно разрушаться и некоторое явление, а именно движение, потому что если нет пустоты, то в силу необходимости не возникает и движение, как это мы вполне
- 215 разъяснили. Точно так же и отсутствие подтверждения противно подтверждению. Именно, на основании очевидности существовало предположение, что предмет мнения не таков, каким он мнится, — как, например, в силу [большого] расстояния мы предполагаем Платона, когда кто-нибудь приближается издалека, а когда расстояние пройдено, мы с очевидностью узнали, что

это не Платон. И подобный факт не стал подтверждением, потому что предмет мнения не подтвердился для явления.

Отсюда подтверждение и отсутствие опровержения <sup>216</sup> есть некоторый критерий для того, что предмет истинный, а отсутствие подтверждения и опровержение есть критерий для того, что он ложный. Но фундамент и основание для всего — очевидность.

#### [19. Аристотель и перипатетики]

Таков критерий, по Эпикуру. Сторонники же Ари- <sup>217</sup>стотеля и Теофраста и вообще перипатетики ввиду двойной природы вещей, по сказанному выше (поскольку одно, как я сказал раньше, чувственно-воспринимаемое, другое — умопостигаемое), сохранили двойной критерий, т. е. чувственное восприятие — для чувственно-воспринимаемого и мышление — для умопостигаемого. <sup>218</sup> Общим же для того и другого является, как говорил Теофраст, очевидное. По порядку первый вразумный и виедоказательный критерий — чувственное восприятие, по силе же — ум, даже если он, согласно общему мнению, стоит на втором месте по сравнению с восприятием.

Ведь чувственные восприятия приходят в движение от чувственно-воспринимаемого, а от движения относительно восприятия, согласно очевидности, зарождается впоследствии некий результат движения в душе у более сильных, лучших и способных самостоятельно двигаться <sup>219</sup> живых существ. Это у них называется памятью и представлением: памятью — в отношении аффекции, для чувственного восприятия, представлением же — в отношении чувственного предмета, вызвавшего аффекцию при помощи чувственного восприятия. Вследствие этого <sup>220</sup> они говорят, что подобный результат движения аналогичен следу. Именно, как этот последний, т. е. след, возникает благодаря чему-нибудь и от чего-нибудь (благодаря чему — например, благодаря нажиму ноги; от чего-нибудь — например, от Диона), так же и вышеуказанный результат движения души возникает благодаря чему-нибудь — в смысле аффекции относительно чувственного восприятия и от чего-нибудь — в смысле чувственно-постигаемого предмета, в отношении которого и сохраняется тут то или иное подобие. В свою <sup>221</sup> очередь этот результат движения, называемый па-

мью и представлением, имеет в себе еще иной — третий — результат движения, возникающий в виде *смыслового* представления. Он привходит при нашем суждении и сознательном выборе (*προαίρεσις*). Этот результат движения называется рассудком (*διάνοια*) и умом (*νοῦς*). Например, когда кто-нибудь аффицирован в смысле своего восприятия в результате появления с очевидностью Диона и повернулся [к нему] и в его душе благодаря аффекции восприятия возникло некоторое представление, которое раньше мы и называли памятью и сблизили с оставлением следов. А от этого представления он добровольно мысленно рисует и воспроизводит образ представления, например, родового человека. И вот этот результат движения души перипатетические философы называют рассудком и умом соответственно различным установкам: по потенции — рассудком, по энергии же — умом.

222 Когда душа способна создать этот воспроизводимый образ, т. е. когда она по существу [способна это сделать], она называется рассудком. Когда же она создает его в действительности, ее называют умом. От ума же и рассуждения возникают понятие (*ἐννοια*), наука и искусство. Ведь рассуждение возникает иной раз в отношении частных видов, иной раз в отношении видов и родов. Но сочетание подобных образов ума и сведение частного к общему называется понятием. А последним моментом в этом сочетании и сведении являются наука и искусство — наука, обладающая точностью и постоянством, и искусство, которое не во всех отношениях таково.

224 Но, как природа наук и искусств позднейшего происхождения, таково и так называемое мнение. Именно, когда душа уступает возникшему из восприятия представлению, присоединяется к явлению и соглашается с ним, это называется *мнением*.

225 Из сказанного, таким образом, получается, что, [по Аристотелю], первичные критерии познания вещей — чувственное восприятие и ум, причем первое имеет смысл инструмента, а второе — смысл мастера. Подобно тому как мы не можем без весов произвести исследование тяжелого и легкого, а без отвеса определить различие прямого и изогнутого, точно так же и ум по природе своей не может оценить вещей без чувственного восприятия.

Таковы в основных чертах перипатетики. Поскольку остается еще стоическое мнение, скажем сейчас же <sup>227</sup> и о нем. Итак, эти мужи утверждают, что критерием истины является постигающее представление <sup>79</sup>. Мы его узнаем тогда, когда будем знать, что такое у них представление и каковы его видовые различия.

Представление у них есть отпечаток в душе. Но от- <sup>228</sup> посительно этого отпечатка тут же возникли у них разногласия. Клеанф говорил об отпечатке в смысле углубления и возвышения, наподобие того отпечатка, что появляется от печати на воске <sup>80</sup>. Хризипп же полагал, что это абсурд. Именно, он утверждал <sup>81</sup>, что, во-первых, если рассудок имеет представление от какого-нибудь треугольника или четырехугольника, то окажется необходимым, чтобы одно и то же тело в одно и то же время допускало возникновение различных фигур относительно самого себя, и треугольных и одновременно четырехугольных или округлых, что нелепо. Затем, если в нас возникает одновременно множество представлений, то и душа будет иметь весьма многочисленные фигурные образования, что еще хуже преж- <sup>230</sup> него. Сам же он предполагал, что Зенон <sup>82</sup> употребил «отпечаток» вместо «изменение», так что получается такой смысл: «Представление есть изменение души», поскольку нет ничего нелепого в том, что при возникновении у нас множества представлений одно и то же тело в одно и то же время воспринимает весьма многочисленные <sup>231</sup> изменения. Подобно тому как воздух, принимая сразу неисчислимые различные удары, когда многие издают звук одновременно, имеет и множество изменений в одно и то же мгновение, так же и ведущее начало (*ἡγεμονικόν*), имея разнообразные представления, может воспринимать нечто этому соответствующее.

*Другие* же говорят, что и это определение, выражен- <sup>232</sup> ное после исправления Хрисиппа, не оказывается в правильном виде. Именно, если существует какое-нибудь представление, то оно есть отпечаток и изменение в душе. Если же существует какой-нибудь отпечаток в душе, он не есть представление во всех смыслах, потому что если случится повреждение пальца или возникнет чесотка руки, то совершится отпечаток и изменение души, но не представление, поскольку

233 дело происходит не так, что оно возникает в какой-то части души, но так, что только в рассудке и в ведущем начале. Возражая им, стоики говорят, что они вместе с тем прибавляют к отпечатку в душе слова: «как в душе», так что полностью это есть: «Представление есть отпечаток в душе как в душе». Другими словами, в каком смысле бельмо называется белизной в глазу с нашим прибавлением «как в глазу», т. е. с прибавлением того, в какой именно части глаза существует белизна (чтобы не оказалось, что все мы, люди, имеем бельмо как бы от природы, имея в глазу белизну), так же и когда мы говорим, что представление есть отпечаток в душе, мы одновременно указываем и то, в какой части души возникает отпечаток, т. е. [указываем] ведущее. Поэтому в развернутом виде получается такое определение: «Представление есть изменение в ведущем».

234 *Другие*, исходя из той же самой способности, защищались более тонко. Они утверждают, что о душе говорится двояко — как о ведущем в смысле содержащего целостную связь и как о ведущем в специфическом смысле. Именно, если мы скажем, что человек состоит  
235 из души и тела или что смерть есть отделение души от тела, мы говорим о ведущем в специфическом смысле. Подобным же образом когда мы в целях различения говорим о благах, что одни из них касаются души, другие — тела, третьи — внешнего мира, то мы указываем  
236 не на всю душу, но на ее ведущую часть. Относительно этой-то части возникают аффекции и благо. Вследствие этого и когда Зенон говорит, что представление есть отпечаток в душе, то надо понимать не всю душу, но ее часть, чтобы сказанное имело такой смысл: «Представление есть изменение в ведущем».

237 Но некоторые утверждают, что, если оно имеет даже и такой смысл, оно в свою очередь ошибочно. Ведь стремление, согласие, постижение хотя и есть изменения ведущего, но они отличаются от представления. Последнее есть некоторая наша чувствительность (*πεῖσις*) и состояние, а эти последние в гораздо большей мере, [чем стремление], есть акты нашей деятельности. Зна-  
238 чит, определение это дурно, раз оно приспособляется к множеству разнообразных вещей. И, как определивший человека тем, что человек есть живое разумное существо, не начертал этим вразумительно понятия

человека, потому что и бог есть живое разумное существо, точно так же не выдерживает критики и тот, кто назвал представление изменением ведущего. Тут говорится о представлении не больше, чем о каждом из перечисленных [душевных] движений.

Но если и этот ответ таков, то стоики опять-таки <sup>239</sup> прибегают к своим «сопутствующим выражениям», утверждая, что в определении представления надо подразумевать и прибавку «соответственно чувствительности». Именно, как говорящий, что любовь есть предпринятый поиск дружбы, одновременно имеет в виду «прекрасных юношей», даже если бы он на словах этого не высказывал (никто ведь не любит того, кто стар или не первой молодости), точно так же, говорят они, и мы, когда утверждаем, что предложение есть изменение ведущего, одновременно выражаем, что изменение происходит в чувствительности, а не в деятельности. Но по-видимому, стоики даже и таким образом <sup>240</sup> не ускользают от упреков. Ведь когда ведущее, [например], питается или, Зевс свидетель, растет, то, хотя оно и меняется с точки зрения чувствительности, но такое его изменение, пусть оно и налицо с точки зрения чувствительности и [внутреннего] состояния, не есть представление, если они опять-таки не скажут, что само представление есть некоторая специальная особенность чувствительности, отличная от иных пассивных состояний.

Или иначе, если представление возникает или в связи <sup>241</sup> с внешними аффекциями, или в связи с аффекциями в нас самих (это последнее у них называется, собственно, пустым представлением), то во всяком случае в понятии представления сопутствующим образом выражается, что чувствительность возникает или в результате внешнего воздействия, или в результате аффекций в нас самих. Действительно, было бы невозможно подразумевать это уже в самих процессах роста или питания.

Однако не легко трактовать в этом смысле представление, как оно существует у сторонников Стои. Пред- <sup>242</sup>ставлениям свойственны и многие другие отличия. Достаточно же будет, если укажем следующее. Именно, из представлений одни — убедительные, другие — неубедительные, третьи — убедительные и одновременно неубедительные, четвертые — ни убедительные, ни не-

- убедительные. Убедительные те, которые вызывают мягкий результат движения души, каково, например, утверждение, что сейчас день, что я беседую, и все, что 243 придерживается подобной точности и ясности. Неубедительные не таковы, но те, которые отвращают нас от согласия, как, например, такие: если сейчас день, то нет солнца над землей; если сейчас темнота, то, значит, день. Убедительные и неубедительные представления — это те, которые с точки зрения относительного состояния являются одни раз такими, другой раз такими, каковы представления в затруднительных суждениях. Ни убедительные, ни неубедительные в ряде случаев бывают представления о таких предметах: «Число звезд четно. Число звезд нечетно».
- 244 Из представлений убедительных или неубедительных одни — истинные, другие — ложные, третьи — и истинные, и ложные, четвертые — ни истинные, ни ложные. А именно, истинные те, из которых можно создать истинную категорию, как, например, из того, что «сейчас день», [можно перейти] к «сейчас» или к тому, что «сейчас свет». Ложные же те, из которых можно создать ложную категорию, как, например, того, что 245 весло сломалось в глубине [реки] или что портик короткохвостый. Истинные и ложные — такие, какие выпали Оресту по причине его безумия от Электры (именно, поскольку оно случилось от чего-то действительно существующего, оно было истинно, так как Электра в действительности была, но, поскольку он получил представление о ней как об Эринии, оно было ложно, ибо Эринии не было), и опять когда кто-нибудь от живого Диона во сне начнет грезить обманчивое и «пустое представление» как от реально присутствующего.
- 246 Те представления, которые ни истинны, ни ложны, суть родовые. Для них существуют такие и такие виды, но для этих последних роды — не такие и не такие. Например, из людей одни — греки, другие — варвары, но родовой человек — ни грек, потому что тогда все были бы по виду греками, ни варвар — по той же причине.
- 247 Из истинных представлений одни постигающи, другие нет. Непостигающи те, которые случаются у кого-нибудь соответственно аффекции. Действительно, неисчислимое множество тех, кто бредит и находится

в меланхолии, хотя привлекают истинное представление, но не постигающее, а внешнее и возникающее случайно, так что часто даже не ручаются за него и не соглашаются на него. Постигающим же представлением является то, которое вылепливается и запечатлевается с формы реально существующего и в соответствии с реально существующим, каковое представление не могло бы возникнуть со стороны несуществующего реально. Строжайшим образом подтверждается, что такое представление способно к восприятию субстрата и что оно конструктивно вылепливает все относящиеся к нему специфические свойства. Они, [стойки], полагают <sup>83</sup>, что [постигающее представление] обладает каждым из этих <sup>248</sup> свойств как акциденцией. Первое из них — свойство возникать «со стороны действительно существующего», потому что многие из представлений образуются и не от действительно существующего, как, например, у сумасшедших, каковы представления не могут считаться постигающими. Второе — свойство возникать «со стороны действительно существующего и в соответствии с этим действительно существующим», потому что опять-таки иные представления хотя и исходят от действительно существующего, но не дают образа действительно существующего, как, например, немного раньше мы показали на безумном Оресте. Он, правда, составил представление от действительно существующей Электры, но не в соответствии с действительно существующим, потому что он предполагает, что она одна из Эриний. Поэтому, когда она подходит и старается высказать заботливость, он отвергает ее со словами: «Оставь, ты одна из моих Эриний» <sup>84</sup>. А Геракл получил впечатление от Фив <sup>85</sup> как от действительно существующих, но не в соответствии с действительно существующим. Ведь постигающее представление должно возникать в соответствии с действительно существующим.

Впрочем, оно также должно быть «вылепленным <sup>250</sup> и отпечатленным» — для того чтобы конструктивно вылепить все специфические свойства представлений. <sup>251</sup> Именно, как резчики выполняют все части своей работы в согласии с замыслом и целью и как следы от печати всегда в точности вылепливают на воске все ее оригинальные черты, так и осуществляющие постижение субстрата должны непосредственно следовать и за всеми его специфическими свойствами.

- 252 Слова же «какое представление не могло возникнуть со стороны не существующего действительно» они прибавили на том основании, что сторонники Академии в противоположность сторонникам Стои не считают невозможным существование полностью тождественных представлений. Ведь стоики утверждают, что тот, кто обладает постигающим представлением, конструктивно следует за наличным различием вещей, поскольку такое представление непременно имеет некое соответствующее специфическое свойство в сравнении с прочими представлениями, как имеют его рогатые змеи в сравнении с прочими змеями. Напротив того, сторонники Академии утверждают, что может быть найдена ложь, которая окажется ничем не отличной от постигающего представления.
- 253 Впрочем, если более старые стоики утверждают, что критерием истины является это самое постигающее представление, то более поздние прибавили к этому слова: «...когда оно не имеет никаких препятствий».
- 254 В самом деле, постигающее представление иногда осуществляется, но оно невероятно ввиду внешней обстановки. Например, когда Геракл после схождения Алкесты под землю подвел ее к Адмету, то Адмет хотя
- 255 и составил тогда постигающее представление от Алкесты, но не поверил ему<sup>86</sup>. И когда Менелай, перевезенный из Трои, увидел у Протея истинную Елену, оставивши на корабле ее изображение, за которое произошла десятилетняя война<sup>87</sup>, то, хотя он получил представление и от реально существующего и в соответствии с реально существующим и представление вылепленное и отпечатленное, все же он не принял этого представления. Поэтому постигающее представление есть критерий
- 256 в том случае, когда оно не имеет никакого препятствия. А указанные представления, хотя они и постигающие, имеют [для себя] препятствия. Таковым в одном случае является размышление Адмета о том, что Алкеста умерла, и что умерший уже не воскресает, и что лишь нечто демоническое иной раз появляется впоследствии. Во втором случае Менелай имел в виду и то, что он оставил Елену на корабле под стражей и что не лишено достоверности то, будто найденная на Фаросе не есть Елена, но это некоторый призрак, может быть, демонический.
- 257 Отсюда критерием истины является не просто постигающее представление, но такое, которое не имеет ни-

какого [для себя] препятствия. Именно, будучи очевидным и броским, оно, как говорят, по-видимому, не притягивается за волосы, потому что оно привлекает нас к согласию и ни в чем другом не нуждается для появления в качестве такового или для полагания основания своего различия с прочими представлениями. Поэтому-<sup>258</sup> то всякий человек, когда старается воспринять что-нибудь в точности, имеет такой вид, будто гонится за подобным представлением, как бы выступая из самого себя; например, в отношении видимых предметов, когда он получает от субстрата неясное представление: он напрягает зрение, близко держится к видимому, чтобы ничем не погрешить, трет себе глаза и вообще делает все, покамест не извлечет ясное и броское представление о предмете своего суждения, словно в этом полагают достоверность.

Да иначе невозможно и говорить; и тот, кто отбрасы-<sup>259</sup> вает признание представления как критерия, делая это ввиду существования других представлений, по необходимости [только] подтверждает то положение, что представление есть критерий, потому что природа словно светом одарила нас восприимательной способностью для познания истины и возникающим через нее пред-<sup>260</sup> ставлением. Поэтому слепо отвергать столь великую способность и отнимать у самих себя то, что является как бы светом. Ведь как вполне нелеп тот, кто оставляет цвета и их различия, зрение же отвергает как в действительности несуществующее или недостоверное, и как нелеп также признающий звуки, но не допускающий существования слуха (потому что без того, при помощи чего мы узнаем цвета и звуки, мы не в состоянии пользоваться цветами и звуками), точно так же совершенно обезумел тот, что признает вещи, а на представление от восприятия, при помощи которого он схватывает эти вещи, клеветает и себя самого приравнивает к неодушевленным предметам.

Таково учение стоиков. Так как [теперь] почти все<sup>261</sup> разногласия о критерии у нас перед глазами, то пора, пожалуй, приняться за возражение, применив его к критерию. Как я уже сказал раньше<sup>88</sup>, одни полагают критерий в разуме, другие — в неразумных восприятиях, третьи — в том и другом, причем одни в виде «того, чем» — каков человек, другие в виде «того, при помощи чего» — каково чувственное восприятие и рас-

262 судок, третьи в виде направленности — каково представление. Мы попытаемся в связи с этим применить апории по возможности к каждой из этих позиций, чтобы не принуждать себя к тавтологии рассмотрением всех перечисленных философов в отдельности.

[IV. СИСТЕМАТИЧЕСКАЯ КРИТИКА  
ПОНЯТИЯ КРИТЕРИЯ ЧЕЛОВЕКА]

- 263 Итак, первым по порядку мы рассмотрим «то, чем», т. е. человека. Я, именно, полагаю, что если этот критерий вначале станет апорией, то уже ничего не нужно будет говорить далее о прочих критериях. Ведь эти последние есть или моменты человека, или [его] деятельности, или аффекции. Но если необходимо постичь этот критерий, то гораздо раньше его необходимо помыслить, поскольку всякому постижению предшествует возможность его помыслить (*ἐπίνοια*). Но как мы сейчас покажем, до сих пор помыслить человека не удавалось. Значит, человек и совершенно непостижим. А из этого вытекает, что познание истины не может быть найдено, раз познающий ее оказывается сам непостижимым. Чтобы перейти прямо к делу — из тех, кто исследовал [возможность] помыслить [человека], не преодолел затруднения Сократ, пребывая в скепсисе и утверждая, что сам ничего не знает, что он такое и в каком находится положении в сравнении с Вселенной. «Я ведь не знаю, — говорит он, — человек ли я или еще другой какой-нибудь зверь, более пестрый, чем Тифон»<sup>89</sup>.
- 264 Демокрит же, который уподоблялся гласу Зевса и который утверждал то же о Вселенной, вознамерился истолковать понятие [человека], но достиг [этим] несколько не больше простецкого утверждения, потому что он сказал: «Человек это то, что мы все знаем»<sup>90</sup>. Ведь, во-первых, мы все знаем и собаку, но собака не есть человек. И лошадь все мы знаем, и растение, но человек ничем из этого не является. А затем Демокрит предвосхищает искомое. Никто ведь тут же немедленно не согласится, что он познал, каков человек, если даже Пифийский бог в качестве величайшего задания преподал ему изречение: «Познай самого себя»<sup>91</sup>. Но если он и согласится, то он припишет понимание человека не всем, а только наиболее тщательным из философов.

Эпикурейцы же полагали, что они могут дейкти- 267  
чески выставить понятие человека в такой фразе:  
«Человек есть такая-то форма в сочетании с воодушев-  
ленностью»<sup>92</sup>. Они не поняли того, что если указывае-  
мое здесь есть человек, то неуказываемое не есть чело-  
век. И также: подобное указание выражается или  
относительно мужчины или женщины, старика или  
юноши, курносого или с орлиным посом, с прямыми 268  
волосами или с кудрями, и если относительно мужчин,  
то женщина уже не может быть человеком; и если от-  
носительно женщины, то будет вычеркнут мужской пол;  
если же относительно молодого, то прочие возрасты  
должны выпасть из понятия человека. Были некоторые 269  
философы, которые определяли человека логически,  
причем они на этом основании думали, что отсюда может  
появиться понятие отдельных человеческих индивиду-  
умов. Одни из них определяли так: «Человек есть  
живое существо, разумное, смертное, способное вмещать  
в себя ум и знание»<sup>93</sup>. И они давали определение не  
человека, но акциденции человека. Однако акциденция 270  
чего-нибудь отличается от того, для чего она акциден-  
ция, потому что ведь если бы она не отличалась, то она  
была бы не акциденцией, но — самым тем. Несомненно,  
конечно, из акциденций одни не отделяются от того, 271  
чего они акциденции, как, например, длина, ширина  
и высота для тел (потому что без их присутствия трудно  
мыслить тело); другие отделяются от того, для чего они  
являются акциденциями, и оно остается при их из-  
менении, как, например, «бежать», «беседовать», «засы-  
пать», «просыпаться» для человека: все это верно  
и свойственно нам, но не всегда. Мы остаемся самими  
собою и когда не бежим и находимся в покое, и также  
в других случаях. Поэтому если различие акциденций  
даст два их вида, то мы никогда не найдем ни ту ни  
другую тождественной подлежащему предмету, но —  
всегда отличной от него.

Следовательно, легкомысленными оказываются те, 272  
кто говорят, что человек есть живое существо, разумное,  
смертное и т. д. Они не дали [тут] человека, но перечис-  
лили его акциденции. Из этих последних «живое су-  
щество» относится к тому, что является для него акци-  
денцией всегда, потому что невозможно быть человеком,  
не будучи живым существом. «Смертный» же даже и не  
есть акциденция, но нечто возникающее в человеке

впоследствии: ибо, когда мы существуем в качестве людей, мы живем и мы не мертвые.

273 «Рассуждать и иметь знание» хотя и есть акциденция, но не всегдашняя: ведь иные и нерассуждающие есть тоже люди, подобно тем, кто охвачен непробудным сном; и не обладающие знанием не выпадают из человеческого, как, например, умалишенные. Поэтому мы ищем одно, а эти философы предложили другое.

274 Далее, «живое существо» не есть человек, так как иначе всякое живое существо будет человеком. Если же «разумное» они помещают вместо «рассуждать», то и боги, поскольку они рассуждают, станут людьми, а может быть, и какие-нибудь другие живые существа; если же это «разумное» стоит вместо слов «произносить звуки со значением», то мы должны сказать, что людьми

275 являются вороны, попугаи и подобное. А это нелепо. Да если кто-нибудь и говорит, что «смертное» есть человек, то он сделает тот вывод, что и неразумные животные, как смертные, есть люди. Подобное же надо разуметь и относительно «способности вместить в себе ум и знания». Прежде всего таковое относится и к богам. Во-вторых же, если действительно человек способен к вменению этого, то человек не есть [само] это, но он оказывается способным вместить это, природу же этого [эти философы] не показали.

276 Правда, кое-кто из людей, по всей видимости рассудительных в догматическом учении, возражает, что каждый из перечисленных признаков не есть человек, но его создают все признаки, если их связать в одно, как, например, мы видим это явление и на частях и целом.

277 Именно, как отдельная рука не есть человек и также ни голова, ни нога и ни что-нибудь из такового, а сложное из этого мыслится целым, так и человек не есть ни только «живое существо», ни отдельно «разумное», ни исключительно только «смертное», но сочетание из всех [свойств], т. е. живое существо, которое одновременно и смертное и разумное.

278 Существует, однако, решительное возражение и на это. Во-первых, если каждое из этого в отдельности специально не может быть человеком, то как оно по сведении воедино может создать человека, не увеличивающегося по сравнению с тем, что есть, не уменьшающегося по сравнению с субстратом и не меняющегося как-нибудь иначе? Затем, уже принципиально все не

может сойтись в тождество, чтобы человек составился из всех [признаков]. Когда мы существуем как люди, 270 то, например, «смертное», конечно, не есть для нас акциденция, но возникает только в связи с припоминанием в настоящем, так как, наблюдая, что Дион, Феон, Сократ и вообще в отдельности подобные нам умерли, мы делаем вывод, что и мы смертны, хотя нашей смерти еще и нет налицо. Без сомнения, мы 280 [покамест еще] живы. Да и «рассуждение» один раз присутствует у нас, другой раз нет, и «имение знания» не относится к числу постоянных акциденций для человека, как мы уже показали. Следовательно, необходимо утверждать, что и общее сочетание их не есть человек. 281

Хуже других определяет человека Платон, говоря: «Человек есть живое существо бескрылое, с двумя ногами и плоскими ногами, способное обладать общественным [со] знанием». 94. Возражения здесь напрашиваются сами собой. Опять-таки здесь не выставлен [сам] человек, но перечислены его акциденции и неакциденции. «Бескрылое» для него не акциденция. «Живое существо», «двуногое», «с плоскими ногами» — акциденции. «Способное обладать общественным [со] знанием» — иной раз акциденция, другой раз — неакциденция. Поэтому если мы стремились узнать что-нибудь одно, то Платон показал нечто другое. 282

Но этим пусть будет доказано, что нельзя мыслить человека попросту, исходя из подручных данных. 283 Теперь же надо сказать, что и его постижение относится к вещам сомнительным, и в особенности из-за того, что отчасти уже было установлено [у нас раньше]. Именно, то, о чем мы не имели понятия, то и непостижимо по своей природе, но, как показано, во всяком случае не существует понятия о человеке в смысле понятий догматиков; следовательно, он и непостижим.

Однако это можно построить и другим способом. 284 Если именно человек постижим, то он исследует и постигает себя самого или как целый целый, или, будучи белым, лишь как нечто исследуемое и подлежащее постижению. Или он имеет и постигает себя отчасти, отчасти же и являясь при этом искомым и познаваемым, как если бы кто-нибудь предположил, что зрение само себя видит, ибо тогда получится, что оно целиком видит и целиком видится или частично видит себя, 285

частично видимо собою. Но если допустить, что человек исследует себя самого как целиком целый и мыслит себя самого одновременно с этим (с мышлением себя целиком целым), то уже не остается никакого предмета для постижения, что нелепо. Если же предметом исследования является целый и одновременно с этим мыслится как целый, то опять не остается никакого исследующего и способного создать постижение. Однако в свою очередь невозможно, чтобы один раз целым оказывалось исследующее, а в другой раз — исследуемое. Когда исследующее является целым и мыслится целым, то не останется ничего, что можно исследовать; и наоборот, когда целиком целым является исследуемое, то не может остаться исследующего. Значит, остается, чтобы он подходил к самому себе не целиком, но создавал постижения самого себя [лишь] в некоторой [одной] части. Но это опять относится к сомнительному. Ведь человек не есть что-нибудь помимо телесной массы ощущений и рассудка, откуда следует, что если он намерен постигать самого себя в какой-нибудь части, то он будет или познавать ощущения и рассудок при помощи тела, или, наоборот, постигать тело при помощи ощущений и рассудка. Однако при помощи тела невозможно познать ни ощущений, ни рассудка. Оно неразумно, немо и неспособно для такого рода исследований.

Можно сказать и иначе: если тело способно к восприятию ощущений и рассудка, то постигающее эти последние должно им уподобляться, т. е. находиться в подобном же состоянии и становиться ощущением и рассудком. Ведь нечто воспринимающее процессы зрения, поскольку оно видит, должно быть зрением; и способное постигать вкус в его проявлении должно стать вкусом. То же самое в отношении прочих чувств. Как воспринимающее теплоту воспринимает ее, будучи согреваемо этой теплотой, а согреваемое тотчас же [само] является теплым и как дающее знание о холоде тотчас же само является холодным в качестве холодеющего от холода, так же и телесная масса [человека] если воспринимает ощущения как ощущения, то она и сама ощущает, а если ощущает, то она должна стать целиком ощущением. И в силу этого уже не получится исследующего, но будет [только] исследуемое, да притом совершенно нелепо делать различия между телесной

массой, ощущениями и рассудком, в то время как об этом различии учат почти все догматические философы.

То же самое рассуждение и для рассудка. Именно, <sup>292</sup> если телесная масса воспринимает его как рассудок, т. е. как [рассудок] мыслящий, то масса должна стать рассудком, а будучи рассудком, она будет не исследующим, но исследуемым. Значит, тело не способно давать постижения для человека.

Но [к этому не способны] и ощущения. Последние <sup>293</sup> только аффицируются и оформляются наподобие воска, но они ничего не знают, так как если мы наделим их исследованием чего-нибудь, то они уже перестанут быть неразумными и станут разумными и имеющими природу рассудка, чего они в таком виде [вовсе] не имеют. Ведь если их специфика в том, чтобы подвергаться воздействию белого, черного, сладкого, горького, ароматного и вообще аффицироваться, то исследование в смысле [активной] деятельности не может быть их <sup>294</sup> спецификой. Затем, как же можно было постигать тело при помощи ощущений, которые не имеют телесной природы? Например, зрение способно воспринять фигуру, величину, цвет. Но телесная масса не есть ни фигура, ни величина, ни краска, но в лучшем случае лишь то, для чего это является акциденцией. И поэтому зрение не может схватить телесную массу. Оно видит только акциденции массы, вроде фигуры, величины и цвета.

Да, скажет кто-нибудь, но масса есть то, что из <sup>295</sup> этого составлено. Это — вздор. Во-первых, мы показали, что общее сочетание акциденций чего-нибудь не есть то, для чего оно есть акциденция. Затем, если это и так, <sup>296</sup> то опять невозможно, чтобы тело воспринималось при помощи зрения. Именно, если тело не есть ни только длина, ни специально фигура, ни изолированно цвет, а есть то, что из этого сложено, то тогда нужно будет, чтобы зрение, которое воспринимает тело, складывало это у себя по отдельности, и в таком случае [нужно будет] называть общее собрание всего телом. Но склады- <sup>297</sup> вать что-нибудь с чем-нибудь и брать какую-то величину с такой-то фигурой — это принадлежность логической способности. Но зрение во всяком случае алогично. Следовательно, восприятие тела — не его дело. Действительно, оно не способно мыслить не только <sup>298</sup>

общее сочетание как тело, но оно не годится и для постижения каждой из этих его акциденций. Возьмем для примера постижение длины: обыкновенно она получается через наложение отрезков, когда мы откуда-нибудь начинаем, через что-нибудь [продолжаем] и на чем-нибудь кончаем.

299 Но этого не может делать неразумная способность. Так и для глубины: зрение блуждает по самой поверхности, но в глубину не погружается — так от него скрыта медь в позолоченных монетах. Но что оно не годится и для познания цветов, мы уже показали, когда отводили позицию киренаиков<sup>95</sup>.

300 Вследствие этого если зрение не способно к восприятию акциденций тела, то гораздо более оно не способно видеть и самое тело. Таковое дело не есть принадлежность и слуха или обоняния, вкуса, осязания. Каждое из них знает только относящееся к нему самому чувственно-ощуемое, а это нельзя считать телесной массой. Ведь слух способен к восприятию только звука, а телесная масса не есть звук. И обоняние есть критерий только для благовония или зловония. Но никто не безрассуден настолько, чтобы полагать субстанцию нашего тела в благовонных и зловонных запахах. А то же самое надо сказать и о прочих ощущениях, чтобы не удлинять речи. Таким образом, они не постигают телесной массы.

301 Но и самих себя ощущения не постигают. Кто же узнал зрение при помощи зрения? Или кто услышал слух при помощи слуха? Кто ощутил вкус при помощи вкуса или обонял обоняние при помощи обоняния? Или прикоснулся к осязанию при помощи осязания? Ведь все это может быть познано [лишь] мыслью. Итак, нужно сказать, что ощущения не способны воспринять самих себя, равно как и друг друга. Зрение не может видеть слышащий слух; и наоборот, слух от природы не слышит видящего зрения. И тот же самый способ доказывания для прочих ощущений, потому что если мы скажем, что слух можно охватить при помощи зрения как слух, т. е. как слышащий, то мы установим, что это зрение имеет аффицирование, подобное

302 слуху, так что оно уже не будет зрением, но слухом. Ибо как же оно, само не обладая слуховой природой, может судить о слышащем слухе? И, переставляя, чтобы и слух воспринимал зрение как видящее, ему необхо-

дим значительно раньше того стать зрением. Но по-видимому, это уже верх нелепости. Следовательно, необходимо сказать, что ощущения не способны воспринимать ни тело, ни самих себя, ни друг друга.

Да, говорят догматики, но *рассудок* познает и [телесную] массу, и ощущения, и самого себя. Само это тоже из области сомнительного. Действительно, раз они считают нужным признавать, что рассудок бывает способным к восприятию и всего тела, и того, что в нем заключено, то давайте узнаем, создает ли он постижение сразу попаданием на всю массу, или же он попадает на ее части и постигает целое путем их сочетания. Действительно, они, пожалуй, не захотели бы, чтобы он попадал на всю массу, как это будет ясно из дальнейшего. Если же, предположим, они говорят, что части складываются постижением и на этом основании оно познает целое, то они будут стеснены еще большей апорией. А именно, некоторые из частей целого алогичны, алогичное же действует на нас алогично. Значит, рассудок, приведенный ими в движение алогично, станет алогичным. А будучи алогичным, он не может быть и рассудком. Поэтому рассудок не постигнет телесной массы. Но также он не может распознать и ощущения. Ведь как тело не может схватить ощущений ввиду того, что последние причастны смысловой способности, а тело алогично, так в свою очередь рассудок не в состоянии воспринимать ощущения, поскольку они алогичны и в силу этого действуют алогично на то, что их воспринимает. Затем, если он воспринимает ощущения, он и сам должен во всех отношениях становиться ощущением. Именно, чтобы воспринять ощущения как ощущения, т. е. как ощущающие, он и сам должен стать одного с ними рода. Если он постигает видящее зрение, то он гораздо раньше этого должен стать зрением, и если он судит о слышащем слухе, то он должен стать не отличным от слуха. То же рассуждение и относительно обоняния, вкуса и осязания.

Но если в самом деле рассудок, познающий ощущения, оказывается перешедшим в их природу, то уже перестанет существовать и то, что исследует ощущения, потому что то, что мы предположим исследующим, оказалось тождественным с исследуемым, а потому и нуждающимся в постигающем.

307 Да, говорят они, по рассудок и ощущение тождественны не в одном и том же смысле, а в одном отождествляется рассудок и в другом — ощущение. И как одна и та же чаша называется вогнутой и выпуклой, но не в одном и том же смысле, а вогнутая она в одном (например, в отношении внутренней стороны), выпуклая же в другом (например, в отношении внешней стороны), и как один и тот же путь и восходящий и нисходящий, но восходящий он для восходящих по нему, а нисходящий он для нисходящих, одинаково и та же самая способность в одном отношении ум, а в другом — ощущение; и, будучи одной и той же, она не исключает указанного выше постижения ощущений.

308 Но эти философы совершенно глупы и только впустую поднимают крик против выставляемых нами апорий. Ведь мы говорим, что, даже если эти различные способности и будут согласованы в смысле существования относительно одной и той же субстанции, все равно  
309 остается только что выдвинутая нами апория. А именно, я исследую вопрос, как может это вот самое, которое в одном отношении называется умом, а в другом — ощущением, как оно может тем, благодаря чему оно есть ум, воспринимать то, благодаря чему оно есть ощущение. Если оно смысловое и создает постижение алогичного, оно должно и приводиться в движение алогично; а приводимое в движение алогично — (само) алогично; а будучи таковым, оно уже не будет постигающим, но постигаемым. А это опять нелепо.

310 Итак, вследствие этого пусть будет установлено, что человек не может ни телом схватить ощущения, ни, наоборот, тело ими, равно как и они не могут схватить ни самих себя, ни одно другое взаимно. Далее надо показать, что рассудок и себя самого не познает, как утверждают догматические философы.

В самом деле, если ум постигает самого себя, то он должен или весь постигать себя, или не весь, но пользуясь для этого какой-нибудь частью себя самого.

311 Но весь он не мог бы себя постигать. Если он весь себя постигает, то он весь окажется постижением и постигающим, а если он весь постигающий, то уже ничего не останется постигаемого. Однако нет ничего бессмысленнее того, что постигающий существует, а то, к чему относится постижение, не существует.

Но ум не может для этого воспользоваться и какой- 312  
нибудь частью. Сама-то эта часть как себя постигает?  
Если как целое, то она никак не может быть искомым.  
Если какой-нибудь частью, то опять-таки как эта  
последняя должна себя познавать? И так до бесконеч-  
ности. Поэтому постижение не имеет начала — или  
потому, что не находится никакого первого, которое  
создавало бы постижение, или потому, что нет ничего,  
что могло бы быть постигнуто. Затем, если ум постигает 313  
себя самого, то одновременно он должен постигать  
и место, в котором он находится. Ведь все постигаемое  
постигается вместе с некоторым местом. Если же ум  
одновременно с собою воспринимает и место, в котором  
он находится, то было бы необходимо, чтобы об этом  
не было разногласий у философов, в то время как одни  
называют его головой, другие — грудью, а именно  
одни — мозгом, другие — мозговой оболочкой, иные —  
сердцем, еще другие — воротами печени или какой- 314  
нибудь подобной частью тела. В этом во всяком случае  
догматические философы расходятся. Значит, ум себя  
не постигает.

Таковы в самом общем смысле трудности разыскания  
критерия в отношении всего человека.

Но поскольку догматики самолюбиво не уступают  
другим суждения об истине, а считают, что ее только они  
нашли, то попробуем, встав на их точку зрения, дока-  
зать, что даже и таким образом никакой критерий  
истины не может быть найден.

Итак, каждый из полагающих, что он нашел истин- 315  
ное, или своим высказыванием только утверждает это,  
или приводит доказательство. Но в виде высказывания  
он этого не сделает. Кто-нибудь из его противников  
может произнести высказывание с обратным допу-  
щением; и этот окажется в этом смысле не более до-  
стоверным, чем тот, потому что одному голому выска-  
зыванию равносильно другое голое высказывание. 316  
Если же он утверждает себя в качестве критерия при  
помощи доказательства, то оно должно быть во всех  
отношениях здравым. Однако, чтобы узнать, что здраво-  
мысленно само доказательство, которым он воспользо-  
вался при утверждении себя как критерия, мы тоже  
должны иметь критерий, и при этом согласиться от-  
носительно него заранее. Ведь во всяком случае мы не  
имеем бесспорного критерия, но он только еще ищется.

- 317 Значит, невозможно найти критерий. В свою очередь поскольку утверждающие самих себя в качестве критерия истины отправляются от разногласных учений и потому разногласят сами с собой, то необходимо, чтобы у нас был критерий, при помощи которого мы судили бы о разногласии для признания одних и не-
- 318 признания других. Но этот критерий сам или разногласит со всеми разногласящими, или согласен только с одним. Однако если он разногласит со всеми, то и он должен стать частным случаем разногласия, а, будучи частным случаем разногласия, он не может быть и критерием, но и сам нуждается в суде, подобно общему разногласию. Ведь невозможно одному и тому же оценивать и одновременно быть оцениваемым. Если же он не находится в разногласии со всеми, но согласен с одним, то этот один, с которым согласуется критерий ввиду своего происхождения из разногласия, имеет нужду в том, кто его оценивал бы. Вследствие этого согласный с ним критерий, как неотличный от него, должен тоже нуждаться в рассуждении, а, нуждаясь в рассуждении, он уже не может быть критерием.
- 320 Самое же главное — это то, что если мы принимаем кого-нибудь из догматиков в качестве судьи об истине и допускаем присутствие ее только у него одного, то мы это должны сказать, тщательно взвесив или его возраст, или не возраст, но труд, или же даже и не труд, а понимание и рассудок, или не понимание, а свидетельство о нем многих. Но ни на возраст, ни на трудолюбие, ни на что-нибудь другое из названного не приходится обращать внимание в разысканиях касательно истины, как мы установим. Следовательно, никого из философов
- 321 нельзя называть критерием истины. И в самом деле, на возраст не нужно обращать внимания потому, что большинство догматиков были почти одного возраста, когда называли самих себя критериями истины. Они присуждали самим себе нахождение истины, ставши уже все стариками, как, например, Платон, Демокрит,
- 322 Эпикур, Зенон. Затем, нет ничего неестественного и в том, что подобно тому, как мы наблюдаем в жизни и в повседневных явлениях, что часто молодые являются более понимающими, чем старики, так и в философии молодые оказываются достигшими большего в сравнении со стариками. Некоторые (к ним принадлежит врач Асклепиад) со всей подробностью высказывали,
- 323

что старики во многом уступают в смысле понимания и сообразительности молодым; и он предположил, что дело обстоит совсем наоборот в сравнении с ложным мнением многих, более опрометчивых. Действительно, ввиду опытности стариков кажется, что более молодые уступают им в смысле понимания, в то время как дело обстоит наоборот. Престарелые, правда, более опытные, как я сказал, но они понимают не больше, чем молодые. Значит, по возрасту нельзя сказать, что тот или иной из догматиков есть критерий. Нельзя этого сказать и по 324 трудолюбию. Ведь все одинаково трудолюбивы, и нет никого, кто, обратившись к состязанию относительно истины и сказавши, что ее нашел, оставался бы в равнодушном состоянии. Раз все известны этой одинаковостью, несправедливо отдавать предпочтение только 325 одному. Точно так же никто не может предпочесть и в смысле понимания одного другому. Во-первых, понятливы все, а не то, чтобы одни — тупые, другие же — нет. Затем, часто те, кого считают понятливыми, являются защитниками не истины, но лжи. Во всяком случае из ораторов мы одних называем способными и разумными — тех, которые прекрасно содействуют лжи и возводят ее к достоверности, одинаковой с истиной; других же, не таковых, — в свою очередь тупыми 326 и немслящими. Стало быть, пожалуй, и в философии самые остроумные искатели истины ввиду своей даровитости кажутся убедительными, даже если они и защищают ложь; бездарные же кажутся неубедительными, даже если содействуют истине. Следовательно, не подобает предпочитать никого никому ни по возрасту, ни по трудолюбию, ни по пониманию и утверждать, что этот нашел истинное, а тот — нет.

Таким образом, остается обратить внимание на 327 толпу согласных друг с другом. Может быть, кто-нибудь скажет, что именно тот судья об истине является наилучшим, в согласии с которым свидетельствует большинство. Это, однако, вздорный критерий и худший из отвергнутых у нас раньше. Ведь помимо всего прочего тех, кто возражает чему-либо, столько же, сколько тех, кто с этим согласен, например эпикурейцы и аристо- 328 телики, стоики и эпикурейцы и также прочие. Отсюда если созерцающий истинное есть наилучший ввиду того, что все вышедшие от него последователи признают одно и то же, то на каком основании мы скажем,

что наилучшим критерием истины является этот вот или этот? Например, если возьмем Эпикура на основании того, что многие согласны с тем, будто он нашел истинное, — то почему больше Эпикура, чем Аристотеля, 329 если соратников этого последнего не меньше? Однако, подобно тому как опять-таки в жизненных делах не невозможно, чтобы один понимающий был лучше многих непонимающих, так и в философии нет ничего невероятного в том, чтобы существовал один разумный и потому достойный доверия, и, с другой стороны, много гусаков и потому доверия недостойных, даже если они свидетельствуют согласно с кем-нибудь. Ведь понимающий редок, а опрометчивых много.

330 Затем, даже если мы обратим внимание на согласие и на свидетельство большинства, то опять-таки мы переходим к тому, что противоположно нашим предположениям. Ведь по необходимости разногласящих о чем-либо больше, чем согласных в этом. То, что я утверждаю, 331 станет яснее, если мы приведем частный пример. Именно, пусть в целях гипотезы тех, кто философствует по стоическому учению, больше, чем тех, кто философствует по каждому отдельному учению. И пусть они согласно утверждают, что только Зенон нашел истинное и никто другой. Значит, им будут возражать сторонники Эпикура; что они лгут, скажут перипатетики; им противоречить будут сторонники Академии и вообще все 332 сторонники [каких бы то ни было] учений, так что те, кто предпочел Зенона, все равно окажутся в гораздо меньшем числе в сравнении с теми, кто в один голос заявляет, что Зенон не есть критерий. От этого и получается то, что если тем, кто согласно высказывается о чем-нибудь, нужно доверять всякий раз, когда они во многом числе, то ни о ком нельзя сказать, что он нашел истинное, поскольку для всякого встречающего с чьей-нибудь стороны одобрение найдутся во многом 333 числе те, кто станет возражать на основании других учений. Но самым убедительным из всего является то, что согласные о ком-нибудь как о высказавшем истинное или имеют различное внутреннее состояние, соответственно которому они согласуются, или имеют не различное, но одно и то же. Однако различное состояние они не могли бы иметь, потому что иначе им нужно было бы разногласить во всех отношениях. Если же они имеют одно состояние, то они приходят к одинаковости с тем,

кто говорит обратное. Действительно, как этот послед- 334  
ний имеет одно состояние, согласно которому он им  
сопротивляется, так и они имеют одинаковое с ним  
состояние, в результате чего их многочисленность  
как раз и сводит на нет их достоверность. Поэтому,  
если по предположению был хотя бы один из них,  
утверждающий это, он имел бы значение одинаково  
со всеми.

Но коль скоро считается, что нашедший истину 335  
в философии преуспел, таким образом, благодаря  
или возрасту, или трудолюбию, или пониманию, или,  
поскольку многие свидетельствуют об его успехах,  
мы установили, что ни по чему из этого нельзя утверж-  
дать его в качестве критерия истины, то критерий в фи-  
лософии, оказывается, не может быть найден.

Далее, утверждающий, что он сам является крите- 336  
рием истины, утверждает то, что ему самому кажется,  
и ничего больше. Следовательно, поскольку и каждый  
из прочих философов утверждает то, что ему кажется,  
и притом обратное сказанному, ясно, что мы не сможем  
определенно сказать, будто кто-нибудь есть критерий,  
раз таковой одинаков с прочими. Ведь если он досто-  
верен на том основании, что ему кажется, будто сам он  
критерий, то достоверным будет и второй, поскольку  
и ему кажется, что он критерий. Таким же образом  
и третий, и прочие. А благодаря этому получается вывод,  
что никто определенно не есть критерий истины. Сверх 337  
того, тот или иной утверждает, что сам он критерий,  
или при помощи [голословного] высказывания, или  
пользуясь критерием. Но если при помощи высказыва-  
ния, высказыванием он и будет обуздан; а если он  
пользуется критерием, он будет опровергнут. Действи-  
тельно, этот критерий находится или в разногласии  
с ним, или в согласии. И если в разногласии, он не-  
достоверен, поскольку он находится в разногласии  
с тем, кто думает о себе, что он критерий. Если он 338  
в согласии, то он должен иметь нужду в том, кто имел  
бы [о нем] суждение. Ведь как был недостоверен тот,  
кто объявлял самого себя критерием, так и согласный  
с ним критерий должен нуждаться в каком-нибудь  
другом критерии, поскольку некоторым образом он  
получил тождественное с ним значение. Но если так,  
то нельзя сказать, что каждый из философов есть кри-  
терий. Ведь все, что пуждается в разбирательстве, не

339 достоверно само на основании себя. С другой стороны, называющий себя критерием допускает это или при помощи высказывания, или при помощи доказательства. Но при помощи высказывания он не в состоянии [сделать себя критерием] по причинам, которые я привел выше; если же при помощи доказательства, то это доказательство должно быть во всех отношениях здоровым. Но что подобное доказательство здраво — это [в свою очередь] утверждается или при помощи высказывания, или при помощи доказательства. И так до бесконечности. Следовательно, и поэтому надо сказать, что критерий истины найти нельзя.

340 Возникает еще и такой вопрос. Те, кто возвещает о своем суждении относительно истинного, должны сами обладать критерием истины. Этот критерий или не подлежал никакому суждению, или ему подвергается. И если он не подлежит никакому суждению, то на основании чего можно заключать, что он достоверен? Ведь ничто из спорного не достоверно без разбирающего суждения. Если же этот критерий подвергся суждению, то опять суждение о нем или не подлежало никакому суждению, или ему подверглось. Если оно не подлежало, оно недостоверно. Если же оно подверглось, то опять подвергшее его обсуждению само или подверглось обсуждению, или не подверглось. И так до бесконечности.

341 Далее, критерий, ставший спорным, нуждается в том или ином доказательстве. Однако, поскольку из доказательств одни истинные, другие ложные, доказательство, проводимое в целях доверия критерию, должно быть подтверждено при помощи того или иного критерия, так что происходит впадение во взаимодоказуемость, когда критерий ждет доверия к нему через доказательство, а доказательство дожидается подтверждения от

342 критерия<sup>96</sup>. Но в то же время ни то и ни другое из этого не в состоянии обладать достоверностью через другое. И иначе: одно и то же становится и достоверным, и недостоверным. Достоверен критерий потому, что он обсуждает доказательство, и доказательство достоверно потому, что оно доказывает критерий. Недостоверен же критерий оттого, что он доказывается при помощи доказательства, и доказательство недостоверно оттого, что обсуждение происходит при помощи критерия.

Таким образом, если незнание первого критерия, <sup>343</sup> т. е. «того, кем», ввиду стольких аргументов со стороны скептиков запутывается в апориях, то не представляет затруднения рассуждение о втором критерии, т. е. «о том, при помощи чего». Действительно, если человек находит истинное, то он находит это, пользуясь или только чувственными восприятиями, или рассудком, или и тем и другим, восприятиями и рассудком. Но, как мы сейчас установим, он не может найти истинное, ни пользуясь только чувственными восприятиями, ни самим по себе рассудком, ни сразу восприятиями и рассудком. Следовательно, человек вообще не способен находить истинное.

Итак, он не может получить истинное только одними <sup>344</sup> чувственными восприятиями, как мы показали раньше <sup>97</sup> и как теперь вкратце припомним. Действительно, чувственные восприятия по природе своей неразумны, и, будучи способны лишь отображать представимые предметы, они оказываются совершенно негодными для нахождения истинного. Ведь то, что воспринято в субстрате в качестве истинного, должно возбуждаться не просто как ощущение белого цвета или сладкого вкуса, но оно должно быть приведено к представлению такого предмета: «Это — белое», и «Это — сладкое», и одинаково в прочем. Но стремиться к такому предмету <sup>345</sup> еще не есть дело чувственного восприятия. Оно способно схватить только цвет, вкус, звук, но самое суждение «Это — белое» или «Это — сладкое», не будучи ни цветом, ни вкусом, не подпадает под чувственное восприятие. Кроме того, чувственные восприятия во многом вводят в обман и противоречат сами себе, как мы показали при разборе десяти тропов у Энесидема <sup>98</sup>. <sup>346</sup> Но то, что противоречиво и находится в разногласии, не есть критерий, но само нуждается в сужающем. Следовательно, чувственные восприятия сами по себе не могут судить об истинном. Для воспринимающих субстратов (каковы человек, растение и подобное) необходимы связывание и память. Именно человек и есть связывание цвета с величиной, фигурой и некоторыми другими свойствами. Но чувственное восприятие <sup>347</sup> не может связать что-нибудь памятью ввиду того, что присоединение [в целях связи] не есть ни цвет, ни вкус,

ни звук, в отношении чего ощущение только и способно к восприниманию.

- 348 Но не способен постигнуть истину и рассудок. Действительно, если рассудок на самом деле познает истинное, то раньше он должен был бы познать самого себя. Именно, как строитель судит о прямом и кривом и без применения к постройке критериев (где-то, например, отвеса, а где-то циркуля), так нужно было бы, чтобы и рассудок, если он действительно способен к различению истинного и ложного, гораздо раньше устремлялся к своей собственной природе, через которую он существует, например к субстанции, из которой он происходит, к месту, в котором он обычно находится,
- 349 и ко всему прочему. Однако во всяком случае он совсем не способен понимать подобные вещи, если одни, как Дикеарх<sup>99</sup>, полагают, что он есть не что иное, как определенное состояние тела, другие же соглашаются, что он есть, но не соглашаются относительно места, причем одни, как Энесидем, следуя Гераклиту, думают, что он вне тела, другие же, как некоторые, следуя Демокриту, — что он во всем теле, третьи же — что он в части тела, у последних в свою очередь мнения находятся в разнобое. Именно, одни, как большинство, полагают, что рассудок отличается от ощущений,
- 350 другие — что он и есть ощущения, выступая через органы ощущения, как через некие окна. Впервые эту позицию занял физик Стратон<sup>100</sup> и Энесидем. Следовательно, рассудок не есть критерий. Кроме того, рас-
- 351 суждений много, и, будучи многочисленными, они находятся в разногласии; а если они в разногласии, то они сами имеют нужду в том, кто бы их рассудил. А это или опять рассудок, или нечто от него отличное. Но рассудком это не может быть, потому что, оказавшись моментом в разногласии, он будет нуждаться в [определяющем его] суждении и не сможет стать критерием. Если же это отлично от рассудка, то [этим самым] оно и устанавливает, что рассудок не есть критерий.
- 352 Впрочем, в этих вопросах можно будет воспользоваться и заключениями, высказанными этими людьми: нам нет нужды повторять одно и то же.

Сверх того, поскольку в нас существует, согласно большинству философов, не только рассудочное начало, но вместе с тем и чувствительное, которое предшествует рассудочному, то это самое, предшествующее, по пе-

обходимости не позволяет рассудку воспринимать внешние предметы. Именно, как тело, попавшее между зрением и видимым предметом, не позволяет зрению воспринимать видимый предмет, так же, если и зрительный процесс залегает между рассудком и видимым внешним предметом, будучи сам неразумным, он не позволит рассудку воспринимать видимые внешние предметы; и если между рассудком и внешним слышимым предметом находится слух, то он не согласится на то, чтобы рассудок становился понимающим в слышимом предмете; и подобное в прочих ощущениях. Поэтому рассудок, запертый внутри себя самого и затемненный ощущениями, не способен воспринимать ничто внешнее. Стало быть, надо утверждать, что и рассудок, взятый сам по себе, не есть критерий.

Остается, следовательно, сказать, что внешние предметы воспринимаются и тем и другим, т. е. рассудком, который пользуется ощущениями в качестве содействующего [начала]. А это опять невозможно. В самом деле, ощущение не полагает внешних предметов перед рассудком, но только извещает о собственной аффекции, как, например, осязание от воспламененного огня дает рассудку не внешний предмет, т. е. жгущий огонь, но происходящее от него жжение, т. е. свою специфическую аффекцию. Однако и не только это. Если мышление получит чувственную аффекцию, оно окажется ощущением. То, что способно воспринять зрительную аффекцию, возбуждается зрительно; а то, что возбуждается зрительно, есть зрение. И то, что способно к восприятию слуховой аффекции, возбуждается слуховым образом; а то, что возбуждается слуховым образом, есть слух. И так же в прочих ощущениях. Вследствие этого и рассудок, если он воспринимает аффекцию от каждого ощущения, возбуждается ощутительно; а если он возбуждается ощутительно, он есть ощущение; а если он ощущение, он неразумен; а ставши неразумным, он уже отпадает от того, чтобы быть мышлением; а не будучи мышлением, он не сможет в качестве мышления воспринять и аффекцию ощущения. Да, даже если он воспримет аффекцию ощущений, он все же не сможет узнать внешних предметов. Ведь внешние предметы неодинаковы с нашими аффекциями, и представление во многом отличается от представляемого, как представление об огне отличается

от самого огня. Последний жжет, а то не способно жечь. Можно сказать и иначе: если мы согласимся, что внешние предметы подобны нашим аффекциям, то даже и тогда, восприняв наши аффекции, рассудок вовсе не обязательно постигнет внешние предметы.

358 Ведь подобное чему-нибудь отлично от того, чему оно подобно. Поэтому если рассудок познает подобное внешним предметам, то он познает не эти внешние предметы, но подобное им. И каким образом человек, не знающий Сократа, но смотрящий на его изображение, не знает, подобен ли Сократ данному изображению, так и рассудок, устремившийся на аффекции, но не видевший внешних предметов, не может узнать ни того, каковы они, ни того, что они подобны аффекциям. Но, не познавая являющегося, он не поймет и того неизвестного, что должно быть познано сознанием через переход от этого являющегося в таком виде, а значит, не сможет быть и критерием истины.

359 Однако некоторые из догматиков и в данном случае повторяют то уже приводившееся выше возражение, утверждая, что эти различные части души, т. е. разумная и неразумная, не находятся во взаимном разделении, но, как мед весь целиком сразу есть и жидкое и сладкое, так и вся душа целиком имеет две взаимно-противолежащие способности, из которых одна разумная, другая неразумная. При этом разумная способность возбуждается якобы при помощи мысленных предметов, неразумная же бывает способной к восприятию чувственных предметов. Поэтому-де и глупо говорить, что рассудок или вообще душа не может воспринимать иного, отличного рода этих предметов, поскольку,

360 имея такое строение, душа способна к восприятию и того и другого. Эти возражения слишком наивны. Ведь эти способности несколько не менее отличаются одна от другой по своему роду, даже если они более всего кажутся соединенными в одной и той же субстанции, если они кажутся, далее, взаимно противоположащими и целиком распространенными по душе. Одна из них — нечто одно, другая же — другое. И об

361 этом можно узнать по вещам наиболее очевидным. А именно, часто то, что видится в одной и той же материи, отнюдь не обладает одной и той же природой. Так, тяжесть и цвет оба относятся к одному и тому же телу, но они отличны друг от друга. Так же фигура

и величина свойственны одной и той же субстанции, но они имеют разделенную природу, поскольку величина мыслится как одно, а фигура — как другое. В таком случае, следовательно, упомянутая выше разумная способность, даже если она существует попеременно с неразумной, все равно по смыслу должна <sup>363</sup> от нее отличаться. Наконец, этому сопутствует еще и то обстоятельство, что одна способность не может приходить в действие тождественно с другой способностью и испытывать одинаковые аффекции по перечисленным выше причинам, ведь иначе было бы необходимо, чтобы одна способность становилась и той и другой: разумная — неразумной, когда она аффицируется в качестве неразумной, и неразумная — разумной, когда она приведена в действие в смысле разума.

Но если даже мы предположим, что рассудок <sup>364</sup> выступает через чувственные поры, как через некие окна, и устремляется на внешние предметы без предваряющих его ощущений, то и после этого данное предположение несколько не окажется менее затрудненным. Ведь было бы необходимо, чтобы рассудок, воспринимающий таким образом субстраты, воспринимал эти субстраты в качестве очевидных. Но, как мы установим сейчас, [тут] нет ничего очевидного. Следовательно, получить истинное в субстратах невозможно. В самом деле, за очевидное наши противники почитают только то, что получится из себя самого и что не имеет нужды ни в чем другом для своего установления. Однако по природе ничто не воспринимается <sup>365</sup> из него самого, но все — из аффекции, каковая отлична от создающего ее предмета представления. Ведь если под влиянием меда я получил ощущение сладкого вкуса, то я догадываюсь, что вне меня существующий мед сладок; и если я под действием огня согрелся, то я заключаю по моему состоянию, что вне меня существующий огонь горячий. И то же соображение в прочих ощущениях. Но так как, по общему согласному <sup>366</sup> мнению, то, что постигнуто из другого, неизвестно, а все воспринимается на основании наших аффекций, отличных от этого воспринимаемого, то все внешнее неизвестно и потому для нас непознаваемо. Ведь для познания скрытого необходимо наличие чего-нибудь очевидного, и если этого нет, то отсутствует и постиже- <sup>367</sup> ние этого. Нельзя же сказать, что скрытое существует

постольку, поскольку оно неизвестно в области очевидного, а постигается оно благодаря устойчивости показания аффекций. Если я имею переживание сладкого под воздействием на вкус ощущения меда, то это не значит, что мед во всех отношениях есть сладкое; и если я ощущаю горькое от полыни, то это полынь горькая, как будто бы аффекции происходили с нами по необходимости и как будто бы они должны происходить с создающими их причинами. Как хлещущий по телу кнут хотя и доставляет страдание телу, но сам не есть страдание и как пища и питье доставляют удовольствие тому, кто ест и пьет, но само не есть удовольствие, так и огонь хотя и может жечь, но сам во всяком случае не обязательно жарок; и мед хотя и вызывает ощущение сладкого вкуса, но сам еще не оказывается сладким. Те же самые соображения и относительно прочих ощущений. Но если, чтобы познать истинное, надо, чтобы существовало что-нибудь очевидное, а все является неизвестным, то надо признать, что истинное непознаваемо.

368 Да и как может разногласие у философов об указанных выше вещах не устранить познания истины? Ведь если одни из физиков, как Демокрит, устраняют все являющееся; если другие, как сторонники Эпикура и Протагора, все утверждают; если третьи, как стоики и перипатетики, одно отвергают, а другое утверждают, то в любом случае, предполагает ли кто-нибудь в качестве критерия рассудок или ощущение или оба вместе, надлежит судить прежде всего на основании чего-то очевидного или неявного. Но очевидным оно не может быть, поскольку то, что возникает из спорной материи, спорно и само и потому не есть критерий. Если же оно неизвестное, то вещи станут вверх ногами, коль скоро то, что кажется познаваемым, будет опираться на непознаваемое. А это целепо.

370 Впрочем, пусть даже человек будет составлен из ощущений и рассудка, в согласии с мнением догматиков. Но чтобы нечто было при их помощи познано, необходимо признать третий критерий, т. е. представление. Ведь ни ощущение, ни ум не могут ни на что устремиться без изменения в смысле представлений.

371 Но и этот критерий полон многочисленных затруднений, как можно это видеть тем, кто выше исподволь проводил рассуждения с самого начала. Именно,

поскольку из тех, кто считает вещи правильными на основании представления, одни обращают внимание на постигающее, другие — на убедительное представление, то мы избираем общий для того и другого род, т. е. самое представление, и уничтожаем его.

Если же уничтожится это представление, то устра- 372  
нятся и видовые различия представлений; и как если нет живого существа, то не существует и человека, так без представления не существует ни постигающего, ни того или иного убедительного представления. Действительно, если представление есть впечатление в душе, то либо оно есть, как полагают сторонники Клеанфа, впечатление с выпуклостью и вогнутостью <sup>101</sup>, либо оно совершается в смысле простого изменения, как учили сторонники Хрисиппа <sup>102</sup>. И если оно возникает 373  
с выпуклостью и вогнутостью, то тут должны возникнуть те нелепые выводы, о которых говорят сторонники Хрисиппа. Ведь если аффицированная в смысле представления душа оформляется наподобие воска, то всегда результат последнего движения затемняет собою ранние представления, так же как и образ второй печати замазывает образ предыдущей. А если так, то должны устраняться, с одной стороны, память, которая является собиранием представлений, а с другой стороны, и всякое искусство. Ведь оно есть «система и сочетание постижений» <sup>103</sup>. Большого же числа разнообразных представлений не может существовать в ведущем, когда мыслительные отпечатки в нем то и дело меняются. Следовательно, и мыслительное впечатление в собственном смысле не есть представление.

Можно сказать и иначе. Если явления есть ви- 374  
дение неявного, а мы наблюдаем, что тела явлений обладают гораздо более твердыми частицами, чем дух (*πνεῦμα*), и что они не могут сохранить в себе никакого отпечатка, разумно признать, что и дух не сохраняет какого-то одного-единственного отпечатка от представления. Ведь и вода обладает более твердыми частицами, чем дух. А если погрузить в нее палец, то и она окажется не сохраняющей отпечаток этого погружения. 375  
Да, впрочем, зачем я говорю о воде, когда даже мягчайший воск, уже сравнительно твердый, с одной стороны, мгновенно получает в связи с своей текучестью от чего-нибудь форму, а с другой стороны, не удержи-

вает определенного впечатления. Если же тело, в отличие от воды находящееся в твердом состоянии, совершенно не может сохранять те или иные образы для самого себя, то, выходит, очевидно, что и дух не приспособлен для такой особенности, раз он обладает более легкими частицами и текучестью, чем указанные тела.

376 Да, но пусть представление есть не в собственном смысле впечатление, но простое изменение мысли. Это в свою очередь хуже первого предположения. Из этих изменений одно бывает в результате аффекции, другое же — в виде перемены самого объекта. И если оно в результате аффекции, то это бывает, например, если находящаяся пред нами статуя, одна и та же по сущности и по форме, поочередно то нагревается сияющим солнцем, то охлаждается ночью при выпадении росы. В виде перемены объекта — когда эта статуя будет перелита на медный шар.

377 Поэтому если представление есть изменение, то изменение происходит или в результате только аффекции, или сообразно перемене объекта. И если в результате аффекции, то, поскольку, сообразно различным представлениям, и аффекция бывает различна, новая аффекция сменяет прежнюю, и, таким образом, ни один предмет не задержится в мысли, что нелепо. Если же как перемена объекта, то вместе с получением представления о чем-либо изменяющаяся душа перестает быть душой и уничтожится подобно тому, как перелитая в шар статуя в этот момент перестала быть статуей.

378 Итак, представление не есть и изменение души. Вместе с этим их, т. е. приверженцев Хрисиппа, смущает и затруднение с превращением. Именно, если что-либо превращается и изменяется, то превращается и изменяется или постоянное, или непостоянное. Но ни постоянное не изменяется и не превращается, ибо оно остается, каким было, ни непостоянное, ибо оно уничтожилось и уже превратилось, но не превращается. Например, если превращается белое, то превращается

379 или постоянное белое, или непостоянное. Но ни постоянное белое не превращается (ибо остается белым, и, поскольку оно белое, оно не превращается), ни не постоянное белое (ибо оно уничтожилось и уже превратилось, но не превращается). Следовательно, белое не превращается. Вследствие этого и представление,

если оно есть некое превращение и изменение души, не имеет под собою никакого основания.

Если даже допустить изменение, то тем самым реаль-<sup>380</sup> ное существование представления еще не предполагается само собою разумеющимся. Ведь было сказано, что оно есть впечатление в области ведущего. Но существует ли это ведущее и в каком месте оно находится, об этом еще не пришли к соглашению. Одни целиком отрицают существование всякого ведущего, как, например, последователи Асклепиада. Некоторые же, полагая, что оно существует, не согласны в определении его местонахождения. Вследствие этого, поскольку разногласие остается неразрешенным, следует воздержаться — как от невыясненного — от суждения о том, будто представление есть впечатление в области ведущего.

Допустим, впрочем, что представление есть впечатле-<sup>381</sup> ние в области ведущего. Однако поскольку такое впечатление не иначе выявляется ведущему как через чувственное восприятие, например зрением, слухом или другой подобной способностью, то и спрашиваю, такое ли происходит изменение в ведущем, как в ощущении, или же отличное от него. И если такое же самое, то, поскольку никакое ощущение не разумно, то и измененное ведущее будет неразумным и не будет отличаться<sup>382</sup> от ощущения. Если же оно отлично от него, то не таковым воспримется представляемый объект, каков он на самом деле, но одним будет объект, и отличным от него — составленное в ведущем представление. А это опять нелепо. Поэтому и в данном случае нельзя говорить, что представление есть впечатление и изменение в ведущем. Сверх этого, представление есть результат представляемого, а представляемое есть причина пред-<sup>383</sup> ставления и производит отпечатки на данной чувствительной способности. Но результат отличается от производящей его причины. Поэтому раз ум оперирует представлениями, то будут восприняты результаты представляемых предметов, но не сами внешние пред-<sup>384</sup> меты. И если кто-нибудь скажет, что ум в силу своей чувствительности и аффекции оперирует с внешними предметами, то мы впадаем в указанные выше затруднения<sup>104</sup>. В самом деле, или внешние предметы одинаковы с нашими представлениями, или не одинаковы, но похожи на них. [Но они, по-видимому, не одинаковы].

Тогда как же одно и то же может мыслиться в качестве  
385 причины и в качестве результата для самого себя?  
Если же они похожи на наши представления, то, по-  
скольку похожее на что-либо чуждо тому, на что оно  
похоже, мысль будет познавать подобие представляемых  
предметов, а не сами представляемые предметы.

Но вместе с тем возникает и такое затруднение.  
Именно, каким образом может познавать мысль, что  
представляемые предметы похожи на наши представле-  
ния? Это будет познано или без представления, или  
при помощи некоего представления. Без представления  
это невозможно, потому что мысль, ничего не представ-  
386 ляющая, ничего не может воспринять; если же при  
помощи представления, то во всяком случае это пред-  
ставление, для того, чтобы было познано, похоже ли  
оно на творящее его представляемое, должно воспри-  
нять и самого себя, и — представляемый им предмет.  
Но, может быть, представления сумеет воспринять  
представляемый предмет, будучи его собственным пред-  
ставлением? Но как оно воспримет само себя? Ведь  
387 для этой цели понадобится ему самому стать и пред-  
ставлением, и представляемым. И поскольку представ-  
ляемый предмет есть одно (ибо он причина), а представ-  
ление — другое (ибо оно есть результат), то одно и то же  
будет отличаться от самого себя, т. е. причина и ре-  
зультат. А то и другое перазумно.

388 Миновав эти недоумения, мы — при допущении,  
что представление таково, каким его желают видеть  
догматики, — впадаем, очевидно, еще в иное затруд-  
нение. Именно, если необходимо оставить представле-  
ние в роли критерия, то придется сказать, что или  
всякое представление истинно, как утверждал Протагор,  
или всякое ложно, как говаривал Ксениад Коринф-  
ский, или что некоторое истинно, а некоторое ложно,  
389 как говорят стоики, академики, а также перипатетики.  
Но мы покажем, что нельзя назвать всякое представле-  
ние истинным или ложным, ни какое-либо истинным,  
а какое-либо ложным. Стало быть, нельзя сказать, что  
представление есть критерий. Действительно, никто  
не называет всякое представление истинным вследствие  
круговращения мысли, как разъяснили Демокрит <sup>105</sup>  
и Платон <sup>106</sup>, возражая Протагору <sup>107</sup>.

390 Именно, если всякое представление истинно, то  
и положение «Не всякое представление истинно», по-

сколькx оно устанавливается сообразно представлению, тоже будет истинным, и таким образом, положение «Всякое представление истинно» станет ложным. Да и без подобного круговращения мысли утверждение, будто всякое представление истинно, противоречит явлениям и очевидности, когда существует весьма много ложных представлений. Везде мы не одинаково реагируем на сообщения «Сейчас день» и «Сейчас ночь»<sup>391</sup> при наличии дня или что «Жив Сократ» и «Умер Сократ», и эти сообщения не обладают одинаковой очевидностью, но «Сейчас день» и «Сократ умер» кажутся достоверными, а «Ночь есть» и «Сократ жив» не кажутся одинаково достоверными, но являются нереальными. И то же самое рассуждение — в отношении последовательного выведения и противоречия в тех или иных вещах.<sup>392</sup> Именно, из суждения «Сейчас день» явно следует «Сейчас свет», и из суждения «Ты гуляешь» следует «Ты движешься». Но суждению «Сейчас день» весьма ясно противоречит суждение «Сейчас ночь», и суждению «Ты гуляешь» — суждение «Ты не движешься», так что утверждение одного есть отрицание другого. Если одно может следовать за другим, то одно может и совершенно противоречить другому. Если же одно противоречит другому, то не всякое представление истинно. Ведь противоречащее чему-нибудь противоречит или как истинное ложному, или как ложное истинному.

Если бы оказалось, что все представления истинны,<sup>393</sup> то для нас не было бы ничего неясного. При существовании чего-нибудь истинного и ложного и при незнании, что из этого истинно и что ложно, возникает у нас неясность. И говорящий: «Мне неясно, четно или нечетно число звезд» — потенциально говорит, что он не знает, истина или ложь, что число звезд четно или нечетно. Поэтому, если все истинно и все представления истинны, для нас не остается ничего неясного. Если же нет ничего для нас неясного, то все будет ясно. Если же все будет ясно, то нечего будет исследовать и ни в чем не будет затруднения. Ведь исследуют и недоумевают относительно какого-либо неясного предмета, а не явного. Но во всяком случае нелепо упразднить исследование и недоумевание. Стало быть, не всякое пред-<sup>394</sup>ставление истинно и не все истинно. Да и кроме того, если всякое представление истинно и все истинно, то нет ни высказывания истины, ни отсутствия заблужде-

ния, ни обучения, ни заблуждения, ни умения, ни доказательства, ни способности и ничего подобного. Рассмотрим же сказанное. Если всякое представление истинно, то нет ничего ложного, а при отсутствии ложного не будет ни обмана, ни заблуждения, ни невежества, ни негодности. Ведь каждое из этих качеств держится на лжи и у нее заимствует свое наличие (ὑπόστασιν).

395 При отсутствии обмана никто не будет говорить истины, а при отсутствии заблуждения никто не будет заблуждающимся. Подобным же образом с отсутствием невежества упраздняется и умелый, а с отсутствием негодного исчезнет и мудрый. Ведь это мыслится соотносительно, т. е., как при отсутствии чего-либо правого нет и левого, а при отсутствии низа нет и верха, так и при отсутствии одной из противоположностей не останется и другой. Пропадет и доказательство, и признак. Ведь доказательство есть утверждение истинного, а не ложного. Но при отсутствии ложного нет нужды в том, кто бы наставлял, что то-то не есть ложь. А признак и свидетельство, как заявлялось, раскрывают неясное. Но если нечто истинно и само по себе ясно, мы не пуждаемся в том, что указывало бы нам на неизвестное, истинно оно или ложно.

397 Однако что мы толкуем об этом, когда ни живое существо, ни вообще мир не предстанет перед нами в качестве реальности при допущении положения, что все представления истинны. Если все истинно, то все станет нам ясно, в таком случае станет верным и истинным и положение, что все нам неясно, так как оно есть часть всего. А если истинно положение, что все оказывается неясным, то мы не сможем допустить, что нам являются животное, растение и мир. Это чепепо.

398 Таким образом, вследствие всего этого можно сказать, что не все представления истинны и верны, но не все и ложны по аналогичным причинам, ведь утверждения, что все представления истинны и что все представления ложны, уравниваются. Поэтому почти все вышесказанное можно будет применить и к такой позиции.

399 Именно, если все представления ложны и нет ничего истинного, то истинно положение «Истинное есть ничто». Но если истинное есть ничто, то истинное есть. Таким образом, к противоречию своим предпосылкам пришли

сторонники Ксениада, утверждающие, что все представления ложны и в сущем нет ровно ничего истинного. Вообще невозможно, называя частично что-либо ложным, не определить и истинного. Например, когда мы говорим, что «А» ложно, мы утверждаем существование ложности этого «А»; и мы устанавливаем положение: ««А» есть ложь»; таким образом, по сути дела утверждается нечто вроде того, что «истинно то, что «А» ложно». Итак, называя что-либо ложным, мы одновременно по необходимости определяем это высказывание как истинное. По этому методу можно отсюда вы-<sup>400</sup>вести, что почти очевидны в представлениях различия, сообразно которым одни из представлений привлекают наше согласие, другие не допускают его, и не все вообще привлекают, и не все в целом не допускают, так как при отсутствии различия, но при том, что все они одинаково неверны или верны, не существовало бы ни умения, ни невежества, ни похвалы, ни порицания, ни обмана. Ведь умение, одобрение и непогрешимость мыслятся сообразно истинным представлениям, а обман и порицание — сообразно ложным. Поэтому нельзя сказать, что все представления истинны и верны или что все ложны и неверны.

Итак, остается принять одни из них верными,<sup>401</sup> другие неверными, о чем говорили стоики и академики. Стоики считали представления постигающими, академики же считали, что они кажутся вероятными. Но при внимательном рассмотрении и это кажется<sup>402</sup> нам похожим более на пожелание, чем на истину. В самом деле, постигающее представление (если начать с него) есть результат отпечатка реальности и сообразно самому реальному, и не возникло бы от нереального предмета. Приверженцы Карнеада все другое из этого уступают стоикам, но считают недопустимым положение, что представление «не может возникнуть от нереального предмета». Ведь представления происходят и от нереальных, равно как и от реальных, предметов.

И признаком их одинаковости является то, что они<sup>403</sup> по-одинаковому ясны и действительны, а признаком их одинаковой ясности и действительности служат связанные с ним последующие поступки. Ведь как в действительности жаждущий радуется, черная питье, а убегающий от зверья или еще чего-нибудь страшного вопит и кричит, так и во сне бывает удовольствие

у жаждущих и думающих, что они пьют из источника, равно как и страх у пораженных ужасом:

...И вскочил Ахиллес, пораженный виденьем,  
И руками всплеснул, и, печальный, так говорил он... <sup>108</sup>

- <sup>404</sup> И как в здравом состоянии мы доверяем ясным явлениям и с ними соглашаемся, относясь, например, к Диону, как к Диону, и к Феону, как к Феону, так
- <sup>405</sup> в безумии некоторые испытывают похожее состояние. Например, Геракл в неистовстве, получив представление от своих собственных детей, как если бы то были дети Эврисфея, соединил с этим представлением последующее действие. А следовало отсюда истребление детей врага, что он и исполнил <sup>109</sup>. Поэтому если представления являются постигающими постольку, поскольку приводят нас к признанию их и к соединению с ними последующих за ними действий, то, коль скоро такими же оказываются и ложные представления, следует сказать, что непостигающие представления
- <sup>406</sup> неразличимы от постигающих. В самом деле, как упомянутый герой получил представление от реальных стрел, так и от собственных детей, будто они дети Эврисфея. Представление совершенно одинаковое получилось также у человека, находящегося в одном и том же состоянии.
- <sup>407</sup> Но от стрел оно было истинным, а от детей — ложным. Поэтому, поскольку оба воздействовали на него одинаково, следует признать, что одно не отличается от другого. И если представление, полученное от стрел, назвать постигающим, потому что за ним последовало действие, состоявшее в том, что он пользовался стрелами как стрелами, то придется сказать, что и представление от детей не отличается от первого, поскольку и за ним последовало действие, т. е. истребление детей врага.
- <sup>408</sup> Итак, неразличимость постигающих и непостигающих представлений по их свойству очевидности и интенсивности установлена. С такой же несомненностью академики доказывают их неразличимость по характеру и по типу. Они приглашают стойков [обратить внимание]
- <sup>409</sup> на явления. Ведь при сходстве по форме ( $\mu\omicron\rho\phi\eta$ ), но при различии по предмету ( $\delta\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ), говорят они, невозможно разграничить постигающее представление от ложного и непостигающего. Например, из двух

яиц, совершенно похожих одно на другое, я даю стойку поочередно каждое для решения; сможет ли мудрец, взглянув на него, сказать безошибочно, одно и то же показывается ему яйцо или то одно, то другое? Такое <sup>410</sup> же рассуждение приложимо и к близнецам. Разумный получит ложное представление как бы от реального и в соответствии с реально существующим представлением, вылепленное и напечатленное, если он о Касторе получит представление как о Полидевке <sup>110</sup>. Отсюда возникло так называемое прикровенное суждение (*ἐγχεκλωμμένος λόγος*): если мы захотим обратить внимание на предмет, в том случае когда выглянула змея, то мы впадем в большое затруднение и не сможем сказать, тождественна ли данная змея той, которая выглянула раньше, или это другая, поскольку в одной и той же пещере кишит множество змей.

Итак, постигающее представление не имеет какой-<sup>411</sup> либо особенности, которая отличала бы его от ложных и непостигающих представлений. Сверх того, если что-либо вообще способно к постижению чего-нибудь, так в первую очередь это — зрение. Мы покажем, что и оно непостигающее. А значит, нет ничего, что постигало бы что-нибудь.

Именно зрение кажется воспринимающим цвета, величины, фигуры и движение, но на самом деле ничего <sup>412</sup> из этого не воспринимает, как это тотчас станет нам ясно, начиная с цветов. В самом деле, если зрение воспринимает какой-либо цвет, говорят академики, то оно воспримет и цвет человека. Но зрение не воспринимает его. Поэтому оно не воспринимает и другого цвета. Ясно, что оно не воспринимает [цвет]: ведь <sup>413</sup> последний изменяется соответственно разным временам, деятельности, свойствам, возрастам, обстоятельствам, болезням, здоровью, сну, бодрствованию, так что, зная его столь разнообразным, мы не знаем, что он такое в истинном смысле. В таком случае если это не есть постижение, то ничто другое не будет познано. <sup>414</sup> Но также и в отношении фигуры мы встретим тот же род затруднений. Ведь одно и то же представляется гладким и шероховатым, как на картинах, округлым и квадратным, как в башнях, прямым и ломаным, как в весле, которое видится над водой и в воде, а при движении движущимся и остающимся в покое, как у тех, кто находится на корабле, и у тех, кто на берегу.

- 415 С другой стороны, если непостигающее представление совпадает с постигающим представлением, то постигающее представление не будет критерием истины. Ведь как совпадающее с кривым не будет критерием прямого, так, если постигающее представление совпадает с ложными и непостигающими представлениями, оно не будет критерием. Но постигающее представление, как мы покажем, во всяком случае совпадает с непостигающими и ложными представлениями. Поэтому постигающее представление не будет критерием истинного и ложного.
- 416 Именно, в сорите <sup>111</sup>, когда последнее постигающее представление присоединяется к первому непостигающему и почти неотлично от него, приверженцы Хрисиппа говорят, что, когда в представлениях имеется такое незначительное различие, мудрец остановится и замолчит, а когда встречаются более значительные различия, в этом случае он, мудрец, сообразует как с истинным с тем или
- 417 иным представлением <sup>112</sup>. Поэтому если мы покажем, что много ложного и непостижимого пристало к постигающему представлению, то ясно: мы установили, что не следует соглашаться с постигающим представлением, чтобы, согласившись с ним, не впасть через смежность в согласие с непостигаемыми и ложными предметами, хотя, по-видимому, встречается очень большая разница в представлениях.
- 418 Сказанное выяснится на примере. Предположим, постигающее представление «Пятьдесят — это немного», которое значительно отличается от другого представления — «Десять тысяч — это немного». Следовательно, поскольку непостигающее представление «Десять тысяч — это немного» далеко отстоит от постигающего «Пятьдесят — это немного», то усердный искатель не воздержится от суждения о большой разнице и согласится с постигающим представлением «Пятьдесят — это немного», но не согласится с непостигающим представлением «Десять тысяч — это немного».
- 419 Но если с представлением «Десять тысяч — это немного» не соглашается мудрец, поскольку оно сильно отличается от представления «Пятьдесят — это немного», то, конечно, он согласится с представлением «Пятьдесят один — это немного», потому что между ним и представлением «Пятьдесят — это немного» нет никакой разницы. Однако поскольку «Пятьдесят — это немного»

было постигающим представлением, стоящим на последнем месте, то «Пятьдесят один — это немного» будет первым непостигающим представлением. Стало быть, ревностный искатель согласится с непостигающим представлением «Пятьдесят один — это немного». И если он согласится с этим представлением, не имеющим никакой разницы по сравнению с представлением «Пятьдесят — это немного», то он должен согласиться и с непостигающим представлением «Десять тысяч — это немного».

Ведь всякое непостигающее представление равно <sup>420</sup> [всякому другому] непостигающему представлению. Так как непостигающее представление «Десять тысяч — это немного» равно представлению «Пятьдесят один — это немного» и, с другой стороны, ничем не отличается и не разнится от постигающего представления «Пятьдесят — это немного», то постигающее представление «Пятьдесят — это немного» уравнивается с непостижимым «Десять тысяч — это немного».

И таким образом постигающее представление в виду <sup>421</sup> своей неразличимости снизойдет до степени ложного и непостигающего представления.

Цельзя сказать и того, что не всякое непостигающее представление равно всякому непостигающему представлению, но что одно из них бывает более непостигающее, другое — менее, потому что прежде всего <sup>422</sup> будут противоречить сами себе и природе вещей стоики. Именно, как человек не отличается от человека, поскольку он человек, и камень — от камня, так и непостигающее представление не отличается от непостигающего представления, поскольку оно непостигающее, ни ложное — от ложного, поскольку оно ложно. Опираясь на это, последователи Зенона учили, что заблуждения равны между собою<sup>113</sup>. Затем, пусть даже будет одно представление более непостигающее, другое менее. <sup>423</sup> Чем это может им помочь? Последует то, что с более непостигающим не соглашается мудрец, а соглашается с менее непостигающим представлением, что нелено. Ибо, по их мнению, мудрец имеет безошибочный критерий и во всех отношениях обоготворяется за то, что не составляет легкомысленного мнения, т. е. не соглашается с ложным, в чем состоит крайнее несчастье и падение невежд.

Для возникновения чувственного представления, <sup>424</sup> например зрительного, нужно, по их мнению, сотруд-

ничество пяти моментов: чувствилища (*αἰσθητήριον*), чувственного предмета, места, способа [явления] и смысла, так что если при наличии остальных будет недоставать только одного, как это бывает, например, в условиях ненормальной мысли, то не останется, говорят они, восприятия. Поэтому и постигающее представление некоторые не вообще называли критерием, 425 но когда ни в чем из перечисленного для этого нет препятствия. Это, однако, невозможно. Ведь помимо различия чувствилищных путей, внешних обстоятельств и многих других случайностей, как мы выше рассмотрели, не теми же самыми и не одинаково представляются нам даже предметы, как мы говорили об этом раньше<sup>114</sup>. Поэтому мы можем сказать, что они представляются такому-то чувству и при таком-то обстоятельстве, но мы не можем достоверно знать, таков ли поистине предмет, каким он нам кажется, или он на самом деле один, а кажется иным. Вследствие этого не существует ни одного представления, которое бы не имело для себя никакого препятствия.

426 И разве они не впадают здесь в троп взаимодоказуемости? Ведь на наш вопрос, что такое постигающее представление, они<sup>115</sup> в целях определения говорят: «Оно есть то, которое вылепливается и запечатлевается от реально существующего и в соответствии с реально существующим, каковое представление не могло бы возникнуть со стороны не существующего реально». Затем, опять-таки поскольку все познаваемое в целях определения преподается на основании уже известного, то на наш запрос, что такое реальное, они, изверпувшись, отвечают, что «реальное есть двигатель постигающего представления». Поэтому, для того чтобы понять постигающее представление, мы должны предварительно познать реальное, а для познания реального обратиться к постигающему представлению. Таким образом, ни то ни другое не становится ясным, ожидая своей достоверности от другого.

427 Как одни из представляемых предметов являются и реальны, а другие являются, но как раз не реальны и поэтому мы нуждаемся в некотором критерии, который покажет нам, что является и вместе с тем существует, а что только является, но не существует, — так и в представлениях одни — постигающие, другие же — нет, и поэтому мы нуждаемся в критерии, который

определит, какие из них постигающие, а какие непостигающие и ложные.

Итак, этим критерием станет или постигающее <sup>428</sup> представление, или непостигающее. И если им станет непостигающее представление, то за этим последует то, что критерием всего вообще сразу станет непостигающее представление, на обязанность которого возлагается и оценка постигающего представления, чего мы не пожелаем. Если же им станет постигающее представление, то, во-первых, это нелепо, потому что мы собираемся судить его само, постигающее ли оно; <sup>429</sup> а во-вторых, если для распознавания постигающих и непостигающих представлений мы возьмем критерием постигающее представление, то придется при помощи постигающего представления проверять, постигающее ли на самом деле представление, которое берется это оценивать, а то постигающее представление — опять при помощи другого, и так до бесконечности.

Но, может быть, кто-нибудь скажет, что постигаю- <sup>430</sup> щее представление является критерием для представляемого предмета, что он в истинном смысле существует, и для самого себя, что оно постигающее. Это не отличается от обратного утверждения, что представляемый предмет оказывается оценкой самого себя и представления. Именно, как при различии явлений спрашивается, на основании какого критерия мы отличаем реальное от нереального, так и при несогласии представлений мы разбираем, какой критерий позволяет нам считать одно постигающим, а другое непостигающим.

Вследствие этого при сходстве предметов, если кри- <sup>431</sup> терием самого себя может быть представление, хотя и разноречивое, то и представляемый предмет сам на основании себя явится достоверным, хотя бы он был весьма сомнительным, что нелепо. Или если этот по- <sup>432</sup> следний, поскольку он сомнителен, нуждается в оценке себя, то и представление будет пуждаться в проверке, которая покажет, действительно ли оно постигающее.

С другой стороны, если, по их мнению, всякое возражение невежды есть невежество и один только мудрец высказывает истину и имеет твердое познание истинного, то отсюда следует, что за ненахождением до сих пор мудреца по необходимости остается неоткрытой истина, а поэтому и все окажется непостижи-

мым, поскольку мы все, будучи невеждами, не имеем прочного постижения сущего.

- 433 При таком положении дела скептикам остается возражения стойков обратить в свою очередь против стойков. Именно, поскольку, по мнению скептиков, к невеждам причисляются Зенон, Клеанф, Хрисипп и прочие представители этой школы, а всякий невежда одержим неведением, то Зенон совсем не знал, окружен ли он миром или сам окружает мир и мужчина он или женщина; не ведал и Клеанф, человек ли он
- 434 или зверь гораздо более пестрый, чем Тифон<sup>110</sup>. В самом деле, Хрисипп или знал этот стоический догмат (я имею в виду положение «Невежда ничего не знает»), или даже не понимал его. И если он понимал, то ложь, что ничего не знает невежда, ибо Хрисипп, будучи невеждой, знал это самое положение, что «Невежда ничего не знает». Если же он не знал бы даже того положения, что «Невежда ничего не знает», то как он может высказывать свое мнение о многом, полагая, что мир один и управляется промыслом, что его сущности предстоит полное изменение и многое другое?

- 435 Можно, если кому нравится, приводить в порядке возражения и другие апории, которые обыкновенно стойки преподносят скептикам. Однако после выяснения формы этой аргументации нет необходимости в многословии.

- Что же касается тех, кто принимает вероятные представления, то речь о них будет краткая. Именно эти критерии приняты ими как одно из двух: либо
- 436 как полезные в житейском обиходе, либо как полезные для отыскания истины в сущем. И если они скажут первое, то окажутся нерассудительными. Ведь ни одно из этих представлений не может само по себе служить для житейского обихода, но каждое нуждается в наблюдении, по которому одно является через то-то вероятным, а другое через то-то разработанным и нерассеянным.

- 437 Если же — для отыскания истинного, то они провалятся, так как только вероятное представление не есть еще критерий истинного. Ведь для открытия истинного надо, чтобы гораздо раньше представление было разработано, причем при исследовании каждого из замечаемых нами в его области моментов у нас не должно возникнуть подозрение, что пропущено нечто дол-

женствующее быть исследованным, потому что, если мысль рассеивается, упраздняется познание истины.

И вообще они не получают подкрепления от своих 438 аргументов. Ведь как они, приняжая постигающее представление, твердили, что оно не есть критерий истины, поскольку около него находятся другие, неразличимые от него ложные представления, так не исключено, что при рассмотрении вероятного представления среди исследуемых нами предметов обнаружится нечто другое, ложное, так что, к примеру сказать, нам будет казаться, что мы в надлежащем состоянии имеем душу и тело, а на самом деле не так или представляемый предмет кажется видимым на известном расстоянии, в действительности же находится в ином положении.

Самое главное, впрочем, это то, что если ни все 439 представления верны, ни все представления неверны, ни одни верны, а другие неверны, то представление не будет критерием истины. Вследствие этого ничто не будет критерием, потому что нет твердого знания ни о действующем ( $\acute{\upsilon}\phi'$   $\acute{\omicron}\delta$ ), ни о посредствующем ( $\delta\iota'$   $\acute{\omicron}\delta$ ), ни о направленности ( $\chi\alpha\theta'$   $\acute{\omicron}$ ).

Но догматики, возражая, обычно спрашивают, как же скептик может говорить об отсутствии критерия. 440 Именно, он говорит это или без критики, или пользуясь критерием. Если без критики — он будет недостоверен; если же при помощи критерия — то он запутается и, утверждая, что нет никакого критерия, согласится для доказательства своего положения принять критерий. 441 И в свою очередь в ответ на наше заключение «Если есть критерий, то он или определен, или неопределен» и на соображение, что вследствие этого — одно из двух: или он впадает в бесконечность, или бессмысленно утверждает, будто нечто является критерием для самого себя, они в виде возражения утверждают 117, что не бессмысленно допускать что-либо в качестве критерия для самого себя. Ведь отвес проверяет самого себя и 442 другие предметы; и весы определяют равновесие и других предметов, и себя самих; и свет открывает не только другие предметы, но и самого себя, вследствие чего якобы и критерий может стать критерием и других и самого себя.

Но против первого можно возразить, что в обычае 443 скептиков не защищать достоверное, но довольство-

ваться в отношении последнего как достаточным основанием общепринятым предположением, а кажущееся недостоверным защищать и каждое из недостоверных положений уравнивать в значении с той достоверностью, которой обладают [мнения], одобренные преданием. Поэтому и в настоящее время мы предприняли наши рассуждения не для упразднения критерия, но из желания показать, что существование критерия совершенно недостоверно, поскольку даются такие же исходные точки зрения для противоположного. Затем, если мы на самом деле думаем устранить критерий, то мы можем для этой цели пользоваться представлением, пусть и не как критерием, и принимать согласно с ним встретившиеся нам вероятные суждения, утверждая, что никакого критерия нет, но делаем мы это не потому, что всецело согласны с ними, ибо и противоположные суждения одинаково вероятны.

444 «Клянусь Зевсом, ведь нечто может быть критерием и самого себя, как это происходит с отвесом и коромыслом всов». Это, однако, ребяческая забава. Ведь для каждого из этих критериев есть какой-то высший критерий, каковы чувственные восприятия и ум, благодаря чему мы и приходим к их построению, тогда как догматики не допускают никакого критерия более высокого, чем тот, который до сих пор был предметом нашего рассмотрения. Поэтому он недостоверен, говоря что-либо о себе и не имея свидетельства своей истинности.

446 Вот что сказано нами о критерии. Но так как наше обозрение имеет достаточный размер, то мы, начав с другого, попробуем выставить отдельно затруднения, касающиеся самой истины.

## КНИГА ВТОРАЯ

При помощи предпринятого выше обозрения мы рассмотрели то, что у скептиков обыкновенно разрабатывается методом апорий в целях испровержения критерия истины<sup>1</sup>. Присоединив к этому вышеприведенное обозрение, начиная от физиков и кончая позднейшими, мы обещали сверх всего поставить вопрос, в частности, и о самой истине. Теперь, исполняя это обещание, мы сперва рассмотрим, существует ли что-либо истинное.

### [I. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ЧТО-ЛИБО ИСТИННОЕ?]

Уже для всех очевидно, что при отсутствии ясного<sup>2</sup> критерия по необходимости становится неочевидным и истинное. Однако вдобавок к этому можно будет доказать и то, что и без всякого возражения против критерия расхождение в мнениях о самой истине способно<sup>3</sup> привести нас к воздержанию от суждения. А именно, как при отсутствии в природе вещей прямой и кривой [линии] не может быть и мерила для их оценки и как при несуществовании тяжелого и легкого тела невозможно и устройство весов, так, если нет ничего истинного, исчезает и критерий истины. Показавши существующее в этом пункте разногласие между догматиками, мы можем установить, что, насколько можно судить по их рассуждениям, нет [вообще] ничего истинного или ложного.

В самом деле, одни из рассуждавших об истинном<sup>4</sup> отрицают существование истины, другие признают. Из числа признающих одни считали истинным только мысленное, другие — только чувственное, а иные — и то и другое, и мыслимое, и чувственное. Именно,<sup>5</sup> Ксениад Коринфский, как мы показали выше<sup>2</sup>, утверждает, что нет ничего истинного. К нему примыкает

и киник Мони́м, назвавший все иллюзией<sup>3</sup>, которая<sup>6</sup> есть мнение о несуществующем как о существующем. Последователи Платона и Демокрита признавали истинным только мысленное. Но Демокрит думал так потому, что, по его мнению, в основании природы не имеется ничего чувственного, так как всё составляют атомы, по природе лишённые всякого чувственного качества<sup>4</sup>.

7 Платон же думал так потому, что, по его мнению, чувственное постоянно возникает, но никогда не существует, ибо бытие течет подобно реке, так что одно и то же не остается неизменным даже два кратчайших мгновения, и не позволяет, как говорил и Асклепиад, даже указать на себя дважды по причине быстроты потока<sup>5</sup>.

Энесидем же, согласно с Гераклитом, и Эпикур,<sup>8</sup> вообще склоняющиеся к чувственному, разошлись в частностях. Энесидем признаёт некоторое различие явлений и говорит, что одни из них являются всем вообще, а другие отдельно кому-нибудь одному. Из них истинны те, которые являются всем вообще, а ложные те, которые не таковы. Отсюда вытекает, что словом «истинный» (ἀληθὲς) с полным основанием именуется то, что «не ускользает» (μὴ λήθον) от общего<sup>9</sup> знания<sup>6</sup>. Эпикур же называл все чувственное истинным и сущим. Ведь все равно, назвать ли что-нибудь истинным или сущим. Поэтому, определяя истину и ложь, он говорит: «Истинное есть то, что таково, как о нем говорят; а ложь есть то, что не таково, как о нем говорят»<sup>7</sup>. Ощущение восприимчиво в отношении попадающегося ему навстречу; при этом оно ничего и не отнимает, и не прибавляет, и не изменяет ввиду своей внеразумности; оно всегда правдиво и, таким образом, принимает сущее в таком состоянии, в каком оно находится по природе. Но если все чувственное истинно, то [зато] представляемые предметы [в этом отношении] различаются, а именно: одни из них истинны, другие ложны, как мы показали выше.

10 Стоики же говорят, что и из чувственного, и из умопостигаемого истинно [только] некоторое; однако чувственное истинно не в прямом смысле, но соответственно отнесению к умопостигаемому, которое с ним связано. По их мнению, истинное — это существующее и противостоящее чему-нибудь, а ложное — несуществующее и не противостоящее ничему. Это «бесте-

лесное» утверждение по существу есть умопостигаемое<sup>8</sup>.

Таково было некое первое разногласие по вопросу<sup>11</sup> об истинном. Но было помимо этого и другого рода расхождение. В соответствии с ним одни связывают истинное и ложное с обозначаемым предметом, другие — со словом, третьи — с движением мысли. Первое мнение, как известно, возглавляют стойки, говорящие<sup>9</sup>, что три [элемента] соединяются вместе: обозначаемое, обозначающее и предмет (τὸ τυχάνον), причем обозначающее есть слово, как, например, слово<sup>12</sup> «Дион». Обозначаемое есть сама вещь, выявляемая словом; и мы ее воспринимаем как установившуюся в нашем разуме, варвары же ее не понимают ее, хотя и слышат слово. Предмет же есть находящееся вне, как, например, сам Дион. Из этих элементов два телесны, именно звуковое обозначение и предмет, одно же бестелесно, именно обозначаемая вещь и словесно выраженное (λεχτόν)<sup>10</sup>, которое бывает истинным или ложным. Таково вообще не все, но одно — недостаточно, а другое — самодовлеющее. При этом из самодовлеющего [истинным или ложным] бывает так называемое утверждение, которое они определяют так: «Утверждение есть то, что истинно или ложно».

Последователи Эпикура и физика Стратона, сохранившие только обозначающее и предмет, придерживаются, по-видимому, второй позиции и связывают истину и ложь со словом. Последнее же мнение (я имею в виду мнение, полагающее истину в движении мысли) представляется школьным изобретением<sup>11</sup>.

Изложивши обозрение этого вопроса в главных чертах, мы отсюда переходим к отдельным апориям, из которых одни, как более общие, встретятся при всех предположенных положениях, а другие, как более частные, касаются того или другого из них. Мы по порядку сначала выскажемся об общих апориях.

Итак, говорящий, что существует нечто истинное, или только утверждает, что существует нечто истинное, или доказывает это. Если он просто утверждает, то [подобным же образом] в силу простого высказывания он сможет услышать и противоположное этому, а именно что нет ничего истинного. Если же он доказывает, что существует нечто истинное, то он доказывает это или истинным доказательством, или неис-

тинным. Но неистинным он его не назовет, потому что такое не заслуживает доверия. Если же он пользуется истинным доказательством, то, [я спрашиваю], откуда [ему известно], что доказательство того, что существует нечто истинное, само истинно? Если оно истинно само из себя, то равным образом из себя же самого может быть сказано, что истины не существует. Если же он взял это из доказательства, то возникает вопрос, почему это доказательство истинно, и так до бесконечности. Поэтому если для познания того, что существует нечто истинное, надо прежде представить себе бесконечное — а бесконечное представить невозможно, — то невозможно надежно узнать, что нечто истинное существует. Кроме того, даже если существует что-нибудь истинное, то оно или явно или неявно или кое в чем явно, а кое в чем неявно. Оно ни очевидно, как мы покажем, ни неявно, как мы докажем, ни отчасти явно и отчасти неявно, как мы в этом убедимся. Следовательно, не существует ничего истинного.

18 Действительно, если оно явно, то или все явное истинно, или истинно только нечто явное. Но все явное не может быть истинным. Ведь то, что случается во сне или в безумии, не истинно, так как при большом противоборстве явного необходимо будет признать, что все противоборствующее сосуществует вместе и что оно является одинаково истинным, а это нелепо. Следовательно, не все явное истинно. Если же одно явное истинно, а другое ложно, то мы должны иметь критерий для распознавания, что из явного истинно и что ложно. А этот критерий [сам] или всем явен, или неявен. И если он явен, то поскольку не все явное истинно, надо будет проверить данное явное на основании другого явного, а это последнее на основании другого, отличного от него. И так мы уходим в бесконечность.

20 Если же он неявен, то истинным будет не одно только явное, но и неявное. Ибо если мы принимаем неявное за то, что берется в целях удостоверения явного, то нечто неявное должно быть истинным. Ведь истинное, как известно, во всяком случае не судится по ложному.

21 Если же нечто неявное истинно, то истинно не одно только явное, как было предположено вначале.

Затем, откуда следует, что это неявное истинно? Если из самого себя, то и все неявные вещи будут также истинными сами через себя. Если же сказано

это доказательство, то, конечно, или из неявного, или из очевидного должна быть доказана его истинность. И если из неявного, то оно в свою очередь должно иметь своим критерием какое-либо другое, а третье — какое-либо четвертое неявное, и так до бесконечности. <sup>22</sup> Если же из явного, то мы попадаем в троп взаимодоказуемости <sup>12</sup>, так что мы будем удостоверять явное неявным и, наоборот, неявное опять явным.

Но если не истинны ни все явное, ни нечто, то во- <sup>23</sup> обще ничто явное не истинно. Так же и неявное не есть истинное. В самом деле, опять-таки если неявное <sup>24</sup> истинно, то или все неявное истинно, или не все. Но, как мы покажем, ни все неявное не истинно, ни нечто. Стало быть, и неявное не есть что-нибудь истинное. В самом деле, если все неявное истинно, то прежде всего незачем было спорить догматикам, как, например, по поводу того, что одни признают один элемент, другие — два, притом одни считают [число] ихчислимым, другие же — бесконечным, и выдавать мнения друг друга за ложные.

При истинности всякого неявного противоборствующим <sup>25</sup> мнениям окажутся истинными, как, например, четность или нечетность [числа] звезд: ведь это одинаково неявно, а все неявное истинно. Однако из противоборствующих не всякое может быть истинным. Следовательно, все неявное не может быть истинным. Но и нечто неявное не может быть истинным.

Признание одного неявного истинным, а другого ложным бывает или на основании его самого и без <sup>26</sup> критерия, или с критерием. Если это говорится без рассуждения, то мы не сможем ничего сказать и против того, кто называет истинным и противоположное этому. <sup>27</sup> Если же с критерием, то, конечно, этот критерий или явен, или неявен. И если он явен, то ложным окажется первоначальное предположение, что только неявное истинно. Затем, и само то, при помощи чего мы судим <sup>28</sup> о явном, на основании чего может быть признано истинным? Если на основании его самого, то и сказанное на основании себя самого, что оно не истинно, будет достоверно. Если же такое заключение выведено из явного, то и это явное будет приниматься на основании <sup>29</sup> другого явного, и так до бесконечности. Если же [критерий утверждается] на основании неявного, то получится троп взаимодоказуемости, поскольку мы

не будем в состоянии считать достоверным ни явное без неявного, ни неявное надежным вне явного. Поэтому и неявное не может быть истинным.

<sup>30</sup> Остается, следовательно, сказать, что истинное есть то, что является в одном отношении как очевидное, а в другом как неявное... [что невозможно]... Если мы предположим истинным явное и потому, что оно явно, то мы сделаем такое предположение или вследствие того, что все явное истинно, или потому, что не все. И если неявное предполагается истинным на основании того, что оно неявно, то такое предположение сделано или потому, что все неявное истинно, или потому, что не все. И опять мы сталкиваемся с теми же затруднениями.

<sup>31</sup> Отсюда вытекает такое следствие: если не истинно ни явное, ни неявное, ни то, что в одном отношении явно, а в другом неявно, а ничего другого сверх этого не существует, то по необходимости ничего истинного не существует.

<sup>32</sup> Некоторые же выводят затруднение из самого общего понятия существующего<sup>13</sup>. Это родовое понятие восходит выше всего, само же ничему другому не подчиняется. Оно или истинно, или ложно, или одновременно

<sup>33</sup> истинно и ложно, или не истинно и не ложно. Если оно истинно, то все виды, сколько их ни есть у него, будут истинны. Как если родовое понятие людей есть «человек», то отдельные представители его — люди; и как при родовом понятии «разумного» отдельные человеки разумны, и как при родовом понятии смертного отдельные человеки называются смертными, так, если родовое понятие всего истинно, то по необходи-

<sup>34</sup> мости и все сущее истинно. Если же все существующее истинно, то ничего не будет ложного. И если ничего не будет ложного, то ничего не окажется и истинного, как мы упомянули выше, доказывая оба эти положения как мыслимые на основании взаимного сличения. С другой стороны, если все сущее истинно, мы должны

<sup>35</sup> считать всякое противоборствующее истинным. А это нелепо. Поэтому наобщес родовое понятие не истинно. Однако оно и не ложно ввиду подобных же затруднений. Ведь если оно ложно, то будет ложно и все ему причастное. Но ведь ему причастно все: и тела, и бес-телесное. Следовательно, все станет ложным. Но если все ложно, то последуют аналогичные же затруднения.

Итак, остается предположить, что наиболее родовое <sup>36</sup> понятие одновременно и истинно, и ложно или что оно одновременно не истинно и не ложно. А это хуже предположенного раньше, потому что из этого воспоследует, что все взятое порознь будет одновременно истинно и ложно или не истинно и не ложно, что бессмысленно. Следовательно, ничего истинного не существует.

Но истинное, скажут, тоже может принадлежать <sup>37</sup> или к независимому и существующему в природе, или к относительному. Но, как мы сейчас докажем, истинное есть ничто из этого. Следовательно, истинное не существует. Независимо и в природе не существует истинного постольку, поскольку существующее независимо и в природе приводит в движение всех находящихся в равном положении, как, например, теплое не является теплым по отношению к одному и холодным по отношению к другому, но для всех находящихся в равном положении одинаково является теплым. Истина же <sup>38</sup> не одинаково действует на всех, но одно и то же одному кажется истинным, а другому — ложным. Следовательно, истина не принадлежит тому, что существует независимо или в природе. Если же она принадлежит относительному, то, поскольку относительное только мыслится, но не существует реально, постольку и истинное будет только вообще предметом мысли, но не будет существовать реально. С другой стороны, если истина <sup>39</sup> относительна, то одно и то же будет одновременно и истинным, и ложным. Именно, как одно и то же является и правым, и левым, по отношению к одному правым, а по отношению к другому левым, и как одно и то же считается и верхним, и нижним, верхним по отношению к лежащему внизу и нижним по отношению к находящемуся вверху, точно так же мы назовем одно и то же и истиной, и ложью. В таком случае оно, не будучи истиной более, чем ложью, разумеется, не есть истинное.

В этом смысле сходного характера затруднения <sup>40</sup> выставляет по этому вопросу и Энесидем. Именно, если существует, [говорит он], что-либо истинное, то оно или чувственно, или мысленно, или же и мысленно и чувственно, или ни чувственно, ни мысленно, или ни то ни другое одновременно, как будет доказано. Стало быть, нет ничего истинного.

- 41 К выводу, что истинное не есть чувственное, мы придем следующим образом. Существуют роды и виды чувственного. Притом, роды — это общности, находящиеся в отдельных вещах. Например, «человек» — это то, что проявилось в отдельных людях, а «лошадь» — это то, что проявилось в отдельных лошадях. Виды же суть особенные свойства, принадлежащие каждому в отдельности, например Диону, Феону и др.
- 42 Итак, если истинное чувственно, то это истинное, конечно, будет или общим для многих, или таким чувственным, которое находится в пределах частного свойства. Но истинное и не есть общее, и не находится
- 43 в частном. Поэтому чувственное не истинно. Еще: как зримое постигается зрением, слышимое познается слухом, а обоняемое — обонянием, так и чувственное вообще познается ощущением. Но истинное не познается вообще ощущением, потому что ощущение нера-
- 44 зумно, а истинное не познается неразумно. Поэтому истинное не есть чувственное. Но ведь истинное и не есть мысленное, раз ничто чувственное не истинно. Здесь снова получится бессмыслица. Ведь мысленное или общее всем, или некоторым в частности. Но истинное не может быть предметом мысли ни для всех
- 45 вообще, ни для некоторых в отдельности. Быть мысленным для всех невозможно, а быть мысленным частным образом для кого-либо одного или многих недостоверно и спорно. Следовательно, истинное не есть и мысленное. Но истинное не есть также и чувственное, и мысленное одновременно. Именно, или все
- 46 чувственное и все мысленное истинно, или нечто чувственное и нечто мысленное. Но утверждать же, что все чувственное и все мысленное истинно, невозможно. Ведь чувственное борется с чувственным и мысленное с мысленным и попеременно чувственное с мысленным и мысленное с чувственным, так что если считать все истинным, то одно и то же должно и не быть, а также оставаться истинным и ложным. А считать истинным нечто чувственное или мысленное — это снова вызывает недоумение. Ведь требует разъяснения это «нечто».
- 47 С другой стороны, последовательно или все чувственное называть истинным, или все — ложным. Ведь все чувственное одинаково чувственно, а не то, чтобы одно — больше, а другое — меньше; и мысленное также одинаково мысленное, и неверно, что одно в большей

степени мысленное, а другое — в меньшей. Следовательно, все чувственное не называется истинным, не называется оно и ложным. Поэтому нет ничего истинного.

Да, но истина принимается не по тому, как она <sup>48</sup> кажется, а по другому основанию. Какое же это основание? Пусть догматики открыто выскажут его, чтобы оно или склонило нас к соглашению, или обратило <sup>49</sup> в бегство. Затем, как они понимают самое это основание? Как явное для них или как неявное? Если они считают его явным, то они лгут, говоря, что истина не существует как нечто явствующее. Если же они считают упомянутое основание неявным, то как они поняли то, что для них неявно? Из самого себя или <sup>50</sup> через другое? Но через самое себя понять [это основание] для них невозможно, ибо ничто неявное не может быть понято само на основании себя. Если же через иное, опять спрашивается, явное оно или неявное? И, продолжая такое изыскание до бесконечности, мы можем сделать вывод, что истину найти нельзя.

Что же далее? Называть ли истинным убеждающее нас, убедительное <sup>14</sup>, какова бы ни была его сущ- <sup>51</sup> ность, чувственная или мысленная или одновременно чувственная и мысленная? Но и это порождает недоумения. <sup>52</sup>

Действительно, если убедительное истинно, то ввиду того, что не одно и то же здесь убеждает и одних и тех же убеждает не вполне, мы должны допустить, что одно и то же и существует и не существует, что одно и то же есть и истина, и ложь. Насколько оно убеждает некоторых, оно будет истинно и реально; насколько же оно других не убеждает, оно будет ложным и нереальным. Но во всяком случае невозможно, <sup>53</sup> чтобы одно и то же и было, и не было, чтобы оно было истинным и ложным. Поэтому и вероятное не истинно. Разве что мы назовем истинным нечто убедительное для большинства. Так, на большинство здоровых людей мед действует как сладкий, и с этим несогласен лишь один, страдающий желтухой. Мед мы, значит, называем сладким в истинном смысле. Но это пустяки. Когда мы рассуждаем об истине, тогда надо обращать внимание не на большинство согласующихся в мнении, а на их состояние. Одним состоянием пользуется боль- <sup>54</sup> ной, и одним устроением — все здоровые. Однако не

надо доверять одному состоянию больше, чем другому. Иначе, предположив, наоборот, что многие, например, тифозные чувствуют горечь в меду, а один здоровый чувствует сладость меда, можно вообще прийти к выводу, что мед следует называть горьким. А это нелепо. Поэтому, как в данном случае, не соображаясь со свидетельством большинства, мы несколько не менее называем мед сладким, так и в том случае, когда многие чувствуют сладость меда, а один — горечь, мы, не обращая внимания на то, что мед зовется сладким на основании мнения множества людей, имеем так его переживающих, должны исследовать истину иначе.

Таковы некоторые *общие* апории в вопросе об истинном. <sup>55</sup> Перейдем теперь к *частным* апориям. Как известно, мы раньше доказали, что люди, называющие все ложным, опровергают сами себя. Действительно, если все ложно, то ложно и утверждение «все ложно», являющееся частью всего. А если ложно утверждение «все ложно», то истинным будет противоположное ему — «не все ложно». Выходит, что если все ложно, то не все ложно.

Последователи Демокрита и Платона, отвергая чувственные восприятия, а также упраздняя чувственное и следуя только за мысленным, смешивают предметы и колеблют не только истину сущего, но и свою собственную мысль. Ведь всякое мышление возникает за чувственным восприятием или не без чувственного восприятия, и притом из фактов или не без фактов <sup>56</sup> (*περίπτωσις*). Отсюда мы найдем, что даже так называемые ложные представления (например, во сне или в безумии) не отделяются от того, что познается нами при помощи чувственного восприятия на фактах. Так, тот, кто в безумии представляет себе Эриний, «дев кровожадных и змеиновидных» <sup>15</sup>, — тот мыслит образ, составленный из того, что ему явилось. Так же и видящий во сне крылатого человека видит это не без того, что он видел нечто крылатое и видел человека.

И вообще нельзя ничего найти в мысли такого, чего <sup>58</sup> кто-либо не имел бы в себе познанным на фактах. Это может восприниматься или по сходству фактических явлений, или с их увеличением или с их уменьшением, или путем их соединения. По сходству [мы <sup>59</sup> воспринимаем], например, когда мы, посмотревши на изображение Сократа, представляем себе не виденного

нами Сократа с увеличением — когда мы, отправляясь от обыкновенного человека, представляем такого, который не сходен

...был с человеком, вкушающим хлеб, и казался лесистой Дикой вершиной горы...<sup>16</sup>

а с уменьшением — когда, сокративши рост обыкновенного человека, мы получаем представление о карлике. Путем соединения — когда по человеку и лошади мыслим себе никогда не виденного нами гиппокептавра. Следовательно, всякому представлению предшествует воспринимаемая чувствами фактическая обстановка и через упразднение чувственных предметов по необходимости упраздняется и всякое мышление.

Далее, утверждающий, что все являющееся ложно,<sup>61</sup> а истинно только мысленное, говорит это или на основании простого высказывания, или при помощи доказательства. Но утверждающий это только путем высказывания, путем высказывания и будет приостановлен. А тот, кто будет пытаться представить доказатель-<sup>62</sup>ства, — тот будет опровергнут. Именно, он станет доказывать, что только мыслимое подлинно, или путем явного, или путем неявного. Но он не докажет этого ни путем явного, потому что его не существует, ни путем неявного, поскольку неявное должно быть удостоверено явным. Поэтому непрочна позиция последователей Демокрита и Платона.

Эпикур же говорил<sup>17</sup>, что все чувственное истинно,<sup>63</sup> что всякое представление исходит от реально существующего и оно способно возбудить чувственное восприятие, но заблуждаются говорящие, будто некоторые представления истинны, а некоторые ложны — вследствие неумения отделить мнения от очевидности. У Ореста, например, когда ему казалось, что он видит Эриний, чувственное восприятие, вызываемое образами, было истинно (поскольку в основе тут были образы [вещей]), но ум его, полагавший, что Эринии телесны,<sup>64</sup> впадал в ошибочное мнение. И еще, с другой стороны, говорит Эпикур, вышеназванные люди, вводящие различие представлений, не в состоянии удостоверить, что некоторые из представлений истинны, а некоторые ложны. Именно, они не докажут подобного положения ни явным путем, так как явное и есть здесь искомое,

ни неявным, потому что неявное должно быть доказано через явное.

<sup>65</sup> Говоря так, Эпикур, очевидно, против воли впал в подобное же затруднение. Именно, если он признает, что некоторые представления обязаны своим появлением реальным телам, а другие — образам, и указывает, что очевидность — это нечто одно, а мнение — другое, то я спрашиваю, как он различает представления, произведенные реальными телами, от произведенных образами? Ни посредством очевидности, потому что она искомое, ни посредством мнения, потому что последнее должно быть удостоверено через очевидность. В особенности же бессмыслен тот, кто пытается показать более исследованное на основании менее исследованного. При рассмотрении нами достоверности явлений он вводит в речь небывалое и сказочное мнение об образах <sup>18</sup>.

<sup>67</sup> Терпист, однако, путь рассуждения и у стоиков. Они хотя и настаивают на различии между чувственными и мысленными предметами, а соответственно этому различию одно — истинно, а другое — ложно, но не в состоянии связать это вместе. А именно, они признают некоторые представления (например, полученные Орестом от Эриний) пустыми, а другие — хотя и полученными от реальностей, но не в соответствии с самой реальностью, каково было представление у Геракла в безумии от собственных детей, как бы от детей, но не в соответствии с самой реальностью, поскольку он смотрел на этих детей не как на своих, ведь он говорит:

Один сын Эврипфея искинул  
Отцовскую вражду своею смертью <sup>19</sup>.

<sup>68</sup> При таком положении дела представления остаются неразличенными и стоики не смогут сказать, какие из них способны постигать истинно и возникают из реальности и в соответствии с реальностью и какие из них не таковы, как мы подробно рассказали это раньше <sup>20</sup>.

<sup>69</sup> Каково наше рассуждение об этой точке зрения, таковым же оказывается оно и в отношении другой, по которой одни полагают истину и ложь в обозначении, т. е. в бестелесной словесности (λεκτῶ), другие — в звуке, а третьи — в движении мысли. Телерь, если начать с первой точки зрения, стоики

вообще считают, что истинность и ложность заключаются в словесном обозначении (λεχτῶ) <sup>21</sup>. Они называют словесным обозначением то, что устанавливается в соответствии с разумным представлением (λογικὴν φαντασίαν), а разумным они называют то представление, в соответствии с которым представленное можно доказать разумом. Одни из словесных обозначений они называют недостаточными, а другие — самодовлеющими. Недостаточные мы теперь обойдем молчанием. В самодовлеющих же они насчитывают много разрядов. <sup>71</sup> Так, они называют одни из них повелительными, как, например,

Выйди, любезная нимфа... <sup>22</sup>,

или изъяснительными, те, которые мы произносим в делах изъяснения, как, например, «Дион гуляет», или вопросительными, те, которые мы произносим при <sup>72</sup> вопросе, например: «Где живет Дион?» Некоторые из словесных обозначений они называют заклинательными, потому что, произнося их, мы делаем заклинание:

Пусть их мозг на землю прольется, как это видно... <sup>23</sup> —

или просительными, те, во время произношения которых мы молимся, например:

Славный, великий, царящий на Иде Зевес, небожитель,  
Дай Аианту достичь победы и славы прекрасной <sup>24</sup>.

Они называют также некоторые из самодовлеющих <sup>73</sup> словесных выражений утверждениями, потому что, произнося их, мы или говорим правду, или лжем. Некоторые из них больше, чем утверждения. Так, например, словесное обозначение:

На Приамидов похожий пастух <sup>25</sup> —

есть утверждение, потому что, произнося его, мы или говорим правду, или лжем. А в такой форме:

Как бы похожий на Приамидов пастух —

это обозначение есть нечто большее, чем утверждение, но не утверждение.

Впрочем, поскольку различие в словесных обо- <sup>74</sup> значениях велико, то для того, чтобы существовало нечто истинное или ложное, необходимо, они говорят, прежде всего существовать самому словесному обо-

значению, а уже потом, чтобы оно было самодовлеющим и не вообще каким-либо, но утверждением, потому что, как мы сказали выше, только произнося его, мы или говорим правду, или лжем.

75 Вот почему скептики говорят: как можно доказать, что существует какое-то бестелесное, словесное обозначение, которое отделено и от обозначающего звука (как, например, от слова «Дион»), и от соответствующего предмета (как, например, сам Дион)? Ведь стоики

76 или как нечто само собою разумеющееся скажут, что оно существует, или удостоверят его существование доказательством. Если они скажут, что это бестелесное обозначение существует как нечто само собою разумеющееся, то и нам также как нечто разумеющееся само собою можно сказать, что оно не существует. Как они уверены без доказательства, так и апоретикки с помощью бездоказательного утверждения будут уверены в противном. А если они не будут внушать дове-

77 рия, то и стоики одинаковым образом не будут внушать доверия. Если же они удостоверят это путем доказательства, то для них последует худшее затруднение. Ведь доказательство есть речь, а речь состоит из словесных выражений. Следовательно, стоики станут доказывать словами, будто существует некая словесность, что нелепо, так как недопускающий, что существует нечто словесное, не допустит и того, что существуют

78 многие словесные обозначения. К тому же при исследовании того, существуют ли употребленные в доказательстве словесные обозначения, в случае если стоики признают их существование как данное, то и апоретикки со своей стороны признают их небытие как данное, причем на обеих сторонах достоверность или недостоверность окажется одинаковой. Если же они признают это на основании доказательства, то они уйдут в бесконечность. Ведь у них потребуют доказательства заключающихся во втором доказательстве словесных обозначений; и если они приведут третье — то заключающихся в третьем доказательстве словесных обозначений, и так для четвертого — имеющих в четвертом, и тем самым доказательство существования словесного станет у них лишенным начала.

79 И многое другое можно сказать по этому вопросу, но мы выскажемся по этому поводу при более удобном случае в разделе о доказательстве<sup>26</sup>. А теперь сле-

дует сказать, что они считают самодовлеющее утверждение составным. Например, словесное выражение «Сейчас есть день», по их мнению, состоит из слов «день» и «есть». Но ничто бестелесное не может ни составляться, ни делиться, так как это есть свойство тел. Поэтому нечто самодовлеющее не есть ни вещь, ни <sup>80</sup> утверждение. Далее, всякое словесное обозначение должно быть выражено словом, откуда оно и получило свое название. Но никакое словесное обозначение ничего не обозначает, как то доказывают апоретикки. Стало быть, не существует никакого словесного обозначения. Следствием этого утверждения является то, что не существует утверждения, как истинного, так и ложного. Как говорят сами стоики, обозначить словом есть произнести обозначительный звук мыслимой вещи <sup>27</sup>, как, например, в следующем стихе:

Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына <sup>28</sup>.

Но во всяком случае невозможно произносить обозна- <sup>81</sup> чительные звуки этого [стиха], так как то, части чего не сосуществуют вместе, само не может существовать. Однако части этого объекта не существуют вместе, а следовательно, и сам объект переален. Само собою ясно, что его части реально не существуют вместе. Ведь когда мы произносим первое полустипниие, еще нет второго; а когда произносим второе, уже нет первого, так что мы вообще не произносим целого стиха. <sup>82</sup> Но мы не произносим даже и полустипниия, потому что, когда мы произносим первую часть полустипниия, мы еще не произносим его вторую часть, а когда произносим вторую часть полустипниия, то уже перестали произносить первую, так что и полустипниие не существует. Если мы вдумаемся, то даже ни одного слова не существует, например упомянутое выше слово «гнев». Когда мы читаем «г», мы еще не произносим «нев», а когда произносим «нев», то мы уже не произносим «г».

Итак, если не может существовать что-либо, чьи <sup>83</sup> части не сосуществуют реально, — а это доказано [уже] на одном слове, части коего не сосуществуют реально, — то следует сказать, что не существует реально ни одного слова. Поэтому также не существует и утверждения, которое они называют составным, например такое: «Сократ существует». Ведь когда говорится слово «Сократ», еще нет слова «существует», а когда говорится

«существует», то уже нет слова «Сократ». Следовательно, умозаключение не существует как целое, но только в виде частей целого. А части утверждения не <sup>84</sup> суть утверждения. Поэтому не существует никакого утверждения. Впрочем, зачем мы будем рассуждать о целом «Сократ существует», когда в частности уже падежная форма «Сократ» не может мыслиться в реальности по той же причине? Я говорю это на основании нереальности совместного существования составных частей этого слова.

Далее, если допустить, что существует утверждение, <sup>85</sup> истинное или ложное, то скептики не согласятся с этим вследствие того, что это положение является неудовлетворительным для тех, к кому обращается эта речь. В самом деле, стойки говорят, что истинно то утверждение, которое реально и чему-нибудь противопологается, а ложно то, которое нереально, по чему-нибудь противопологается. Но на вопрос, что такое реальность, они отвечают, что реально то, чем возбуждается <sup>86</sup> постигающее представление <sup>29</sup>. На последующий вопрос о постигающем представлении они отвечают снова путем прибегания к реальности, одинаково неведомой, и говорят, что «постигающее есть то, которое получается от реального предмета и в соответствии с этим реальным». Но это значит доказывать неизвестное через неизвестное и впадать в троп взаимодоказуемости. Ведь чтобы мы постигли реальное, они отсылают нас к постигающему представлению, говоря, что реальное есть то, чем возбуждается постигающее представление; а для того, чтобы мы поняли постигающее представление, они отсылают нас к реальному. Не зная ни того ни <sup>87</sup> другого, мы не сможем уразуметь излагаемое учение об истинном и ложном утверждении.

Да если кто-либо и выпутается из этого затруднения, то для тех, кто принимает стоическое наукоучение, возникнет другое, еще большее затруднение. А именно, подобно тому как мы, желая узнать, что такое человек, должны сначала знать, что такое живое существо, что такое разумное существо и что такое смертное существо (ибо из этих трех элементов состоит понятие «человек»), и подобно тому как, предполагая узнать, что такое собака, мы должны сначала понять «живое существо» и «лающее существо» (ибо из этих элементов <sup>88</sup> состоит понятие «собака»), так же точно, если, по мне-

нию стойков <sup>30</sup>, истинно то, что реально и противоположно чему-нибудь, а ложь — то, что нереально, но противоположно чему-нибудь, то по необходимости мы должны знать для понимания этих положений, что такое противоположение. Однако стойки совершенно не могут показать нам противоположное. Поэтому ни истинное, ни ложное не становится известным.

Действительно, они говорят, что «противопо- <sup>89</sup> ложными» называются два словесных выражения, из коих одно больше другого на частицу «не», как, например, «Сейчас день» и «Сейчас не день», поскольку утверждение «Сейчас не день» отличается отрицательной частицей «не» от другого утверждения, «Сейчас день», и поэтому противоположно этому другому. Но если это есть противоположное, то и следующие суждения будут противоположными: «Сейчас день и светло» и «Сейчас день, а не светло», ибо второе утверждение отличается от первого частицей «не». Но, по их мнению, эти суждения во всяком случае не противоположны. Следовательно, если одно суждение отличается от другого отрицанием, то это еще не значит, что эти суждения противоположны.

Да, говорят они, но суждения противоположны <sup>90</sup> тогда, когда отрицание ставится перед всем остальным, потому что тогда оно доминирует над целым утверждением, а в выражении «Есть день, а не светло» отрицание, будучи отрицанием части целого, не в состоянии сделать отрицательным все утверждение. На это мы скажем, что следовало бы прибавить к понятию о противоположном, что противоположное бывает тогда, когда не просто одно утверждение отличается от другого отрицанием, но когда отрицание ставится впереди (всего) утверждения.

При этом кто-нибудь может воспринять еще рас- <sup>91</sup> суждение Платона, которым он пользуется в диалоге «О душе» <sup>31</sup>, и станет доказывать, что с помощью приобщения к отрицанию нельзя увеличить утверждение по сравнению с таким, которое не содержит отрицания. Именно, как при участии в тепле ничто не становится холодным, так при участии в малом ничто не становится большим, но остается малым. И как при участии в большем, что-либо становится большим, так при участии в малом оно становится чем-либо малым. <sup>92</sup> Поэтому и девятка через прибавление единицы не

делается больше. Ведь единица меньше девятки. А значит, девятка, приняв единицу, не станет больше девятки, но скорее меньше. Поэтому, раз отрицательная частица «не» есть нечто меньшее, чем утверждение, то она не сделает утверждения большим, потому что, как в силу причастности к какой-нибудь величине нечто становится больше, так от приобщения к меньшему оно становится меньшим.

93 Так можно перенести на этот вопрос упомянутое рассуждение Платона. Мы же, присоединяя этот вопрос к разобраным вещам, утверждаем, что если истинное есть утверждение, то оно, конечно, есть или простое утверждение, или не простое или и простое и не простое. Именно, диалектики<sup>32</sup> выставляют почти что главным и важнейшим различием утверждений такое, по которому одни утверждения простые, а другие — непростые. Простые — те, которые не состоят ни из одного утверждения, дважды взятого, ни из разных утверждений, соединенных одним или несколькими союзами, как, например, «Сейчас день», «Сейчас ночь», «Сократ беседует» и все, что относится к такой категории.

94 Действительно, как шерстяную нитку мы называем простой, хотя она состоит из волос (поскольку она сплетена не из однородных нитей), так и утверждения называются простыми, поскольку они состоят не из утверждений, но из чего-нибудь другого. Так, например, «Сейчас есть день» является простым утверждением, поскольку оно не состоит ни из того же самого утверждения, взятого дважды, ни из различных утверждений, но сложено из чего-то другого, каково «день» и

95 «есть». И притом нет в этом утверждении и союза. Непростыми бывают утверждения как бы двойные, которые состоят из одного утверждения, дважды взятого, или из различных утверждений, соединенных союзом или союзами, как, например, «Если день есть, то день есть»; «Если день есть, то свет есть»; «Если ночь есть, то мрак есть» и «День есть, свет есть» или «День есть или ночь есть».

96 Из простых утверждений некоторые определены, другие неопределены, третьи средние. Определены произносимые с указанием, например: «Тот гуляет», «Этот сидит» (этими выражениями я указываю на кого-либо из отдельных людей).

Неопределенны они бывают, по утверждению стои- 97  
ков, когда в них доминирует какая-либо неопределен-  
ная частица, например «Кто-то сидит». Средние — такие  
утверждения, как, например, «Человек сидит» или  
«Сократ гуляет». Утверждение «Кто-то гуляет» неопре-  
деленно, поскольку не определяет никого из отдельных  
гуляющих людей. Оно ведь может быть высказано  
о каждом из них вообще. Утверждение «Такой-то сидит»  
определенно, так как определяет указанное лицо.  
Утверждение «Сократ сидит» — среднее, поскольку оно  
ни неопределенно (оно определяет вид), ни опреде-  
ленно (пронзносится оно не с указанием), но, по-види-  
мому, занимает среднее место между определенным и  
неопределенным. Они говорят, что неопределенное 98  
утверждение «Кто-то гуляет» или «кто-то сидит» ста-  
новится истинным, когда истинно определенное утвер-  
ждение «Такой-то сидит» или «такой-то гуляет», потому  
что при отсутствии отдельно сидящих людей не может  
быть истинным неопределенное «кто-то сидит».

Таковы в главных чертах рассуждения диалекти- 99  
ков о простых утверждениях. Апоретикки же спраши-  
вают, во-первых, может ли определенное быть истин-  
ным. Если исключить эту возможность, то и неопреде-  
ленное не сможет быть истинным; если же исключить  
и неопределенное, то не устоит и среднее. Это были  
как бы элементы простых утверждений. Поэтому с отня-  
тием их должны исчезнуть и простые утверждения и  
нельзя будет говорить, что истинное заключено в про- 100  
стых утверждениях. Итак, они говорят, что опреде-  
ленное утверждение, например «Такой-то сидит» или  
«такой-то гуляет», бывает, очевидно, тогда истинным,  
когда с фактом, попадающим под указание, согласуется  
сказуемое, например «сидеть» или «гулять». Но в рече-  
нии «Такой-то гуляет», когда указывается кто-либо из  
отдельных лиц, то объектом указания оказывается или,  
например, Сократ, или некая часть Сократа. Но мы  
покажем, что ни Сократ не является объектом указа-  
ния, ни некая часть его. Стало быть, определенное 101  
утверждение не может быть истинным. Именно, Сократ  
не может стать объектом указания, поскольку он со-  
стоит из души и тела, однако ни душа, ни тело не ука-  
зываются, а значит, не подпадает указанию и целое.  
Но даже никакая часть Сократа не является объектом 102  
указания, потому что если, как они говорят, с подпа-

дающим указанию согласуется сказуемое («гуляет» или «сидит»), а никогда с обнаружившейся весьма малой частью Сократа не может согласоваться сказуемое «гулять» или «сидеть», то часть по необходимости не может быть объектом указания. Но если ни часть Сократа, ни весь Сократ не является объектом указания, а кроме этого ничего нет, то исчезает и высказываемое по внешнему указанию определенное утверждение, становясь само по сути дела неопределенным. Ведь если определенным утверждением может быть то, которое указывает на часть Сократа, а возможно, не это, а другое, то, следовательно, целое по необходимости становится неопределенным. Если же не существует определенного утверждения, то не остается и неопределенного. Поэтому не устоит и среднее.

- 103 Сверх того, когда они говорят, что утверждение «Сейчас день» при наличии дня истинно, а утверждение «Сейчас ночь» ложно и «Сейчас не день» ложно, утверждение же «Сейчас не ночь» истинно, то кто-нибудь поставит вопрос, каким же образом одно и то же отрицание, приставленное к истинным утверждениям, делает их ложными, а приставленное к ложным, делает их истинными. Ведь это похоже на Силена из Эзоповой басни <sup>33</sup>, который, видя, как один и тот же человек дует на руки изо рта, чтобы они не замерзли в холодную пору и чтобы не обжечь их, сказал, что он не остался бы жить вместе с этим существом, из которого выходят эти противоположности. Так и это отрицание, делающее реальное нереальным и нереальное реальным, обладает сверхъестественным свойством. Они то хотят, чтобы оно было реально, то нереально, то ни реально, ни нереально, то и реально, и нереально одновременно. И если оно реально, то как с присоединением к реальному оно превращает целое в нереальное и делает его больше не существующим? Ведь реальное, присоединенное к реальному, упрочивает более его реальность. Если же оно нереально, то каким образом после присоединения к нереальному оно делает его реальным и не скорее нереальным? Ведь нереальное, присоединенное к нереальному, производит не реальность, но нереальность. Или как, будучи нереальным, оно меняет реальность на нереальность, но делает это не согласно чему-нибудь реальному, но чему-то нереальному? Ведь как соединение белого и черного дает

не белое или черное, но отчасти белое, отчасти черное, так и нереальное, соединенное с реальным, делает целое отчасти реальным, отчасти нереальным. С другой стороны, нереальное, творящее что-нибудь, творит что-либо, а творящее существует и есть реально. Следовательно, отрицание, которое нереально, не может ничего создать реального. Следовательно, остается сказать, что оно ни реально, ни нереально. Но если оно таково, то опять-таки каким образом оно, не будучи ни реальным, ни нереальным, с присоединением к реальному производит реальность? Ведь как то, что не является ни теплым, ни холодным, с присоединением к теплоте не может произвести холодное, равно как, будучи присоединено к холодному, не может произвести теплого, так нелепо, чтобы то, что не является ни реальным, ни нереальным, с присоединением к реальному производило нереальность, а присоединенное к нереальному, производило реальность. Такое же недоумение возбуждается и тогда, когда они говорят, что отрицание отчасти реально, отчасти нереально.

Рассмотревши несколько положений диалектиков относительно простых утверждений, перейдем теперь к непростым. Именно, непростые, очевидно, есть те из упомянутых выше утверждений, которые состоят из удвоенного утверждения или из различных утверждений и в которых имеет место управление при помощи союзов, одного или нескольких.

В настоящее время возьмем из них так называемое имплицитное (συνημένος) умозаключение<sup>31</sup>. Оно, как известно, состоит из одного удвоенного утверждения или из различных утверждений с союзом «если» или «если только». Например, из распространенного утверждения с союзом «если» состоит такое умозаключение: «Если сейчас день, то сейчас день». Из различных утверждений и союза «если только» состоит такое: «Если только сейчас день, то есть свет». Слова в умозаключении, стоящие после союза «если» или «если только», называются предыдущими, управляющими и первыми, а все остальное — конечным, [последующим] и вторым; и когда все умозаключение произносится наоборот, например «Свет есть, если только сейчас день», то и в этом случае конечным называются слова «свет есть», хотя они произнесены и раньше, а управляющим — слова «сейчас день», хотя они произнесены вто-

111 рыми, потому что они стоят после союза «если только». Таков, говоря вкратце, состав умозаключения. В этом утверждении устанавливается, по-видимому, что вторая часть его следует за первой в нем и если есть управляющее, то есть и последующее. Отсюда при соблюдении этого установленного [порядка] и при следовании  
112 конечного за управляющим истинным становится также имплицитное [утверждение]. При несоблюдении этого требования оно ложно. Поэтому, начавши теперь же с умозаключения, мы рассмотрим, существует ли имплицитная истина и при соблюдении вышеназванного установления.

Действительно, все диалектики вообще говорят, что умозаключение верно, когда за управляющим в нем следует конечное в нем. Но относительно того, когда происходит это последование и как согласуются между собою оба члена последования, выставляются критерии последовательности, противоречащие один другому.

113 Так, например, Филон<sup>35</sup> говорил, что импликация бывает истинной, кроме того случая, когда она начинается с истинного и кончается ложным, так что троякого рода, по его мнению, бывает истинная импликация и одним только способом она бывает ложной. Именно, начинаясь с истинного и кончаясь истинным, она истинна, как, например, «Если сейчас день, то есть свет». Начинаясь с ложного и кончаясь ложным,  
114 она истинна, как, например, «Если земля летает, земля имеет крылья». Также, начинаясь с ложного и кончаясь истинным, она истинна, как, например, «Если земля летает, то земля существует». Только тогда она становится ложной, когда, начинаясь с истинного, она кончается ложным, как, например, «Если сейчас день, то сейчас ночь». При наличии дня утверждение «Сейчас день» истинно, и оно является здесь предыдущим, а утверждение «Ночь есть» ложно, и оно здесь конечное.  
115 Диодор<sup>36</sup> же называет истинным такое умозаключение, которое, начинаясь с истинного, не могло и не может кончаться ложным. Это не согласно с положением Филона. Например, такое умозаключение: «Если сейчас день, то я беседую», — при наличии дня и при факте моей беседы, по Филону, истинно, поскольку оно, начинаясь с истинного «Сейчас день», кончается истинным «Я беседую». По Диодору же, оно ложно. Ведь оно, начинаясь с истинного «Сейчас день», может по

прекращении моей беседы кончиться ложным «Я беседую». Таким образом, оказывается возможным, что, начинаясь с истинного, оно окончится ложным «Я беседую». Ведь действительно, прежде чем я начал беседовать, оно начиналось с истинного «Сейчас день» и оканчивалось ложным «Я беседую». В свою очередь такое умозаключение: «Если сейчас ночь, то я беседую» — при наличии дня и при факте моего молчания, по Филону, одинаково истинно, поскольку оно, начинаясь с ложного, и оканчивается ложным, а по Диодору, оно ложно, потому что оно, начинаясь с истинного, может окончиться ложным с наступлением ночи, но при моем молчании, а не беседе. Однако, очевидно, и умозаключение: «Если сейчас ночь, то сейчас день» — при наличии дня, по Филону, истинно, потому что, начинаясь с ложного «Сейчас ночь», оно оканчивается истинным «Сейчас день», а по Диодору, оно ложно, потому что с наступлением ночи, начинаясь с истинного «Сейчас ночь», оно может окончиться ложным «Сейчас день».

Как видно из примеров, при существовании такого противоречия в критериях имплицитного утверждения становится затруднительным распознавание верной импликации. Для этой цели надо прежде всего решить разногласия диалектиков о верности импликации. Поскольку оно неразрешимо, и здесь придется воздержаться от окончательного суждения. И это справедливо. В самом деле, мы примкнем или ко всем критериям диалектиков, или к какому-нибудь одному из них. Но ко всем нельзя примкнуть, раз они взаимно оспариваются, как я показал на примере двух вышеназванных лиц. А спорные положения не могут быть одинаково достоверными. Если же мы примкнем к одному какому-либо из них, мы примкнем к нему или бездоказательно и без рассуждения, или с рассуждением, показывающим, что этот их критерий верен. И если мы согласимся на какой-либо их критерий без рассуждений и бездоказательно, то почему мы должны согласиться на один критерий больше, чем на другой? Это равносильно тому, чтобы по причине спорности их не соглашаться ни на один из них. Если же мы согласимся с рассуждением, показывающим, что принимаемый нами критерий импликации верен, то это рассуждение или не содержит никакого вывода и безрезультатно, или содержит вывод и дает результат.

- 121 Однако рассуждение, по существу не содержащее вывода и безрезультатное, недостоверно и негодно в вопросе о предустановке какого-либо критерия умозаключения. Если же оно содержит выводы, то, конечно, оно содержит выводы [только] потому, что за его посы-
- 122 ками следует заключение, так что оно оценивается через некоторую последовательность. Последовательность же эту, искомую с самого начала в импликации, следовало оценить при помощи рассуждения. Поэтому справедливо, что такое рассуждение впадает в троп взаимодоказуемости. Ведь для того чтобы определить импликацию, нуждающуюся в проверке ее последовательности, надо прибегнуть к какому-то рассуждению, а для того чтобы это рассуждение было верным, надо прежде удостовериться последовательность, при-
- 123 помощи которой решался бы вопрос о верности рассуждения. Не имея верной импликации, поскольку придется придерживаться подобной апории, мы не будем обладать и выводным рассуждением. А не имея его, мы не будем владеть и доказательством. Ведь доказательство и есть выводное рассуждение. При отсутствии же доказательства упраздняется и сама догматическая философия.
- 124 От этих видов утверждений можно перейти к сложным, разделительным и прочим видам непростых утверждений. Сложное утверждение должно состоять из простых, или из непростых, или из смешанных утверждений, и все это ведет к апориям, если уже и простое утверждение привело к апории.
- 125 Впрочем, и когда они говорят <sup>37</sup>, что истинно сложное утверждение, имеющее внутри себя все части истинные, как, например, «Сейчас день, сейчас светло», а ложно — имеющее в своем составе одну часть ложную, они снова сами себе устанавливают законы. Если истинно то утверждение, которое составлено из всех истинных [частей утверждения], то было бы последовательно, чтобы составленное из всех ложных частей утверждение было ложно. Но утверждение, составленное вместе и из ложных и из истинных частей, не более
- 126 истинно, чем ложно. Ведь если им можно по собственному произволу сочинять законы и распоряжаться вещами, как им заблагорассудится (поскольку следует, по их мнению, допустить, что сложное утверждение, имеющее одну ложную часть, само ложно), то

можно и другим распоряжаться по-своему и говорить, что сложное утверждение, составленное из многих истинных частей и одной ложной, истинно. Если же 127 следует быть в согласии с природой вещей, то последовательно говорить, что сложное утверждение, имеющее в своем составе частью ложное и частью истинное, само не более истинно, чем ложно. Именно, подобно тому как смесь из белого и черного не более бела, чем черна (поскольку белое осталось белым и черное черным), так и то, что является только истинным, остается истинным, и то, что является только ложным, оказывается ложным, а то, что составлено из того и другого, то должно называться не более истинным, чем ложным.

Однако, говорят они, как в житейском обиходе плащ 128 в большей своей части цельный, но немного разорванный называется не целым по большинству целых частей, но разорванным по небольшой разорванной его части, так и сложное утверждение, имеющее хотя бы одну часть ложную, а много истинных, в целом должно быть названо ложным по одной ложной его части. Это, однако, нелепо. Действительно, в жизни прости- 129 тельно пользоваться словами в переносном смысле, когда разыскивают истину не по существу, но применительно к мнению. Мы, например, говорим «рыть колодец», «ткать хламиду», «строить дом», выражаясь очень неточно. Ведь если колодец существует, он уже не роется, но вырыт; если хламида существует, она уже не ткется, а выткана. Таким образом, в жизни в привычном обиходе имеет место употребление слов в переносном смысле. Когда же мы обращаемся к исследованию природы вещей, то тогда уже нужно придерживаться точности.

Этим соображением достаточно доказано, что для 130 тех, кто полагает истину и ложь в какой-то «бестелесной словесности», это рассуждение весьма затруднительно и внесит большое смятение в их ряды. Нетрудно понять также и то, что оно не легко и для тех, кто предположил истинное или ложное в слове.

Действительно, всякая речь, если она существует, 131 то она или возникает, или замолкает. Но ни возникающая речь не существует ввиду того, что она еще не установилась, ни замолкшая речь не существует ввиду того, что она уже не возникает. Поэтому речь [вообще] не существует. Возникающая речь не существует, как

- доказывается на подобных же основаниях. Ни строящийся дом не есть еще дом, ни корабль, ни что-нибудь подобное. Таким же образом не существует и речь. А то, что замолкшая речь не существует, — с этим согласны все. Следовательно, если только речь или возникает, или замолкает, но ни в один из этих моментов времени она не существует, то речь не существует.
- 132 С другой стороны, если в речи есть истинное, то оно есть или в кратчайшей, или в долгой. Но истинного нет в кратчайшей, ибо кратчайшая неделима, а истинное делимо. Но нет истинного и в долгой, ибо она невещественна, потому что, когда произносится первая часть ее, еще не существует второй, а когда произносится вторая часть, уже нет первой. Поэтому в речи
- 133 нет истинного. Сверх того, если [истина] в речи, то она или в значащей речи, или в незначащей. Если — в ничего не значащей, как, например, в словах «бли-тури» или «скидапсис», то истина и не есть что-нибудь, ибо как может быть принято за истину ничего не значащее название? Остается искать ее в значащей речи.
- 134 Но, очевидно, это опять невозможно. Никакая речь в качестве речи не бывает значащей, ибо [для этого] нужно было бы, чтобы все воспринимающие звук эллины и варвары воспринимали и обозначаемый им предмет. Следовательно, и на таком основании нельзя полагать истину в речи.
- 135 Из звуковых обозначений одни — простые, другие — сложные. Простые, например, «Дион»; сложные, например, «Дион гуляет». Итак, если истина заключена в звуковом обозначении, она находится или в простом словесном обозначении, или в сложном. Но в простом
- 136 и несложном ее нет. Ведь истина должна быть утверждением, а всякое утверждение сложно. А в сложном нет истины, потому что не существует никакого сложного словесного обозначения. Возьмем, например, реченье: «Дион существует». Когда мы произносим слово «Дион», то еще не произносим «существует»; а когда произносим это последнее слово, то уже не говорим первого. Значит, в звуке нет истины.
- 137 Но истины нет и в движении мысли, как предположили было некоторые. Действительно, если истина предполагается в движении мысли, то не будет истины во внешнем мире, поскольку движение мысли производится внутри нас, а не вовне. Но во всяком случае

пелепо говорить, что истины нет во внешнем мире. Стало быть, нелепо допускать истину и в движении мысли.

Далее, поскольку движения мысли у каждого свои, <sup>138</sup> то не будет и общей истины; а при отсутствии общей истины все будет неясно и разноречиво. Что один считает истиной (т. е. движение своей мысли), другой ею не считает, и, наоборот, что считает истиной второй, того не признает за истину первый. Нелепо ведь единодушно называть истиной ничто. Поэтому и требовать, чтобы истина находилась в движении мысли, нелепо <sup>139</sup> и неверно. Кроме того, полагающим истину в движении мысли следует признавать все истинным, как, например, движение мысли Эпикура, Зенона, Демокрита и других, поскольку у всех у них одинаково были палицы движения мысли. Однако во всяком случае невозможно, чтобы все было истиной и чтобы все было ложью. Поэтому и движение мысли не истинно.

Но, впадши через это в такие затруднения относи- <sup>140</sup> тельно критерия и истины, мы рассмотрим то, что после этого, т. е. вопрос относительно условленных путей от критерия к восприятию той истины, которая не встречается прямо, т. е. относительно знака и доказательства. И по порядку мы сперва выскажемся именно о знаке, потому что через причастность ему доказательство получает способность обнаруживать вывод.

### [II. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ЗАНАК?]

Поскольку, согласно вышесказанному, в вещах <sup>141</sup> существует некое двойное различие, по которому одни вещи явны, а другие неявны (явны те, которые сами собой являются объектом для чувственных восприятий и рассудка, а неявны те, которые невоспринимаемы на основании себя самих), вышеприведенное рассуждение о критерии привело нас более методическим путем к апории в области очевидного. Ведь если доказать <sup>142</sup> непрочность этого критерия, то становится невозможным уверенно говорить и относительно явлений, что они таковы же по природе, каковыми они являются. Наконец, поскольку еще остается различие в неясных вещах, то мы для устранения этого последнего считаем за благо пользоваться кратким возражением, которое отнимет у него сразу и знак, и доказательство. Ведь

после их опровержения непрочно становится и постижение через них истины. Однако раньше отдельных деталей следует, пожалуй, вкратце рассудить о сущности знака.

- 143 Итак, о знаке говорится в двух смыслах, в общем и частном. Общий — тот, который оказывается что-нибудь выявляющим, в соответствии с чем мы обыкновенно называем знаком то, что полезно для возобновления в памяти предмета, уловленного вместе с ним. В частном же смысле знак есть то, что указывает на невыявленную вещь. Его и предстоит исследовать в
- 144 стоящее время. Если же кто-либо захочет более подробно войти в его сущность, то следует опять принять в расчет, что, согласно вышесказанному, явными из вещей оказываются те, которые сами на основании себя доходят до нашего познания, как, например, в настоящем случае «Сейчас день» и «Я беседую», а неявны те, которые имеют другое значение.

### [III. КАКОВЫ РАЗЛИЧИЯ В НЕЯВНОМ?]

- 145 Из неявных вещей одни неявны *раз навсегда*, другие — *по природе*, третьи — *для известного момента*. Неявными для известного момента называются те, которые, будучи по природе явны, становятся неявными для нас в силу внешних обстоятельств, как, например, сейчас для нас город Афины. По природе он очевиден
- 146 и явен, но он становится неявным вследствие расстояния между ним и нами. По природе неявны те, которые от века скрыты и не могут стать явными для нас, как, например, устанавливаемые мыслью поры в теле и
- 147 постулируемая некоторыми физиками беспредельная пустота вне мира<sup>38</sup>. Раз навсегда неявными называются те, которые никогда не могут стать объектом человеческого постижения, как, например, четное или нечетное число звезд и количество песка в Ливии.
- 148 Ввиду того что существует четыре различия в вещах: одни очевидны, другие раз навсегда неявны, третьи неявны по природе, четвертые неявны для известного момента, мы говорим, что не всякое различие нуждается
- 149 в признаке, но некоторые. Во-первых, ни раз навсегда неявные вещи не допускают какого-нибудь знака, ни очевидные; очевидные — потому, что они возникают

сами из себя и не нуждаются ни в чем другом для их обнаружения, а раз навсегда неявные — потому, что, уклоняясь от всякого восприятия вообще, они не допускают восприятия и через знак. Неявные по природе и <sup>150</sup> для известного момента нуждаются в наблюдении на основании знака; неявные для известного момента — потому, что по некоторым обстоятельствам они лишены очевидности для нас, а неявные по природе — потому, что они совершенно невидимы.

Ввиду же того, что различные вещей, нуждающихся <sup>151</sup> в признаке, двойкою, двойственным является и знак. Один — воспоминательный, который является полезным преимущественно в условиях неясных вещей для известного момента; другой — показательный, который нужно принимать в условиях вещей, неявных по природе.

При этом воспоминательный знак, установленный <sup>152</sup> вместе с тем, что обозначено с очевидностью, одновременно с появлением неявного в качестве объекта для [нашего восприятия] ведет нас к припоминанию и того, что вместе с ним наблюдаемо и что теперь не обнаруживается с очевидностью, как, например, в случае дыма и огня. Именно, часто наблюдая то и другое в соединении друг с другом, мы при виде одного из них, т. е. дыма, восстанавливаем в памяти остальное, т. е. невидимый нами огонь. Такое же соотношение замечается <sup>153</sup> при виде шрама, возникающего после раны, и при сердечном поранении, которое предшествует смерти. Ведь, увидев шрам, мы вспоминаем предшествовавшую рану, а посмотревши на поранение сердца, предвидим <sup>154</sup> наступающую смерть. Но такое свойство имеет воспоминательный знак. Показательный от него отличается, а именно: он уже не допускает своего совместного наблюдения вместе с обозначенным им предметом (поскольку предмет, неявный по природе, невоспринимаем с самого начала и потому не может наблюдаться совместно с каким-нибудь явлением), но, напротив, на основании только его собственной природы и устройства, вот-вот готовый сам заговорить, он означает тот предмет, в отношении которого он является показательным знаком. Например, душа есть один из предметов, неявных по природе. Ведь она по природе никогда не является <sup>155</sup> объектом для нашего непосредственного усмотрения. Будучи же таковой, она указательно обнаруживается

по движениям тела. Ведь мы соображаем, что пропик-  
шая в тело некая сила производит в нем эти движе-  
ния.

156 Но при существовании двух знаков — воспомина-  
тельного, который считается по большей части полезным  
при неявных предметах для известного времени, и пока-  
зательного, который допускается при предметах, неяв-  
ных по природе, — мы намереваемся произвести вся-  
ческое изыскание и будем спорить относительно не  
воспоминательного знака (все вообще на основании  
житейской практики признают его пользу), но показа-  
тельного. Догматические философы и врачи-логики<sup>39</sup>  
157 выдумывают, будто он может удовлетворить их самую  
настоятельную нужду. Поэтому мы, утверждая, что нет  
никакого знака, вовсе не боремся с общими людскими  
предубеждениями и не ломаем житейской практики,  
как клеветают на нас некоторые. Действительно, если  
бы мы устрашили всякий знак, наверное, мы боролись  
бы против житейской практики и против людей. При  
настоящем же положении дела мы и сами так признаем,  
из дыма выводя огонь, из шрама — предшествовавшую  
158 рану, из предварительного поранения сердца — смерть,  
из наличной повязки — втирание. Итак, теперь, по-  
скольку мы принимаем воспоминательный признак,  
которым пользуется житейский обиход, а ложно опре-  
деляемый догматиками устрояем, то мы не только  
не боремся с жизнью, но еще и защищаем ее, когда  
на основании науки о природе порицаем догматиков,  
противостоящих общей предпосылке и утверждающих,  
что они познают неявные по природе предметы по их  
знакам.

159 Вот что пусть будет высказано в главных чертах  
о знаке, который подвергается нашему исследованию.  
В настоящий же момент надо держать в памяти обычай  
скептиков. А это значит излагать рассуждения против  
существования знака не с убеждением и не с одобрением  
(такой поступок равнялся бы признанию существования  
какого-то знака, в согласии с догматиками), но так,  
чтобы привести вопрос в равновесие и показать, что  
одинаково достоверно существование знака в налич-  
ности и отсутствие его и, наоборот, одинаково недосто-  
верно отсутствие знака и существование его в налич-  
ности. Ведь отсюда происходит и нейтралитет, и воз-  
держание в области мысли.

Поэтому думающий, будто он противоречит нашему 160 утверждению, что нет никакого показательного признака, является, конечно, нашим помощником, и сам он, признавши ту часть, которая должна быть построена скептически, приводит ее в надлежащий порядок. Действительно, если приводимые апоретиками рассуждения против знака очень сильны и почти неопровержимы, а им не уступают и [рассуждения] догматиков, утверждающие реальность знака, то само собою следует воздержаться от суждения относительно этой реальности и не присоединяться вопреки справедливости к той или другой стороне. Впрочем, показав обычай скептиков, перейдем далее и к последующему построению.

Скептики говорят, что из существующего одно суще- 161 ствует независимо, другое же — относительно. При этом независимо существуют те предметы, которые мыслятся сообразно их собственной сущности и абсолютно, например «белое-черное», «сладкое-горькое» и все подобное этому: ведь мы видим их простыми вследствие их определенности, раздельно от примышления чего-нибудь другого.

Относительное же есть то, что мыслится по его поло- 162 жению относительно другого и уже не принимается абсолютно, т. е. сообразно его собственной сущности, например: «более белое», «более черное», «более сладкое», «более горькое» и все, что относится к той же самой категории. Ибо «более белое» и «более черное» мыслится не тем способом, каким мыслятся «белое», «черное» с точки зрения их собственного содержания. Но чтобы мыслить это, мы должны обратить внимание и на то, в отношении чего оно белее или в отношении чего чернее. Такое же рассуждение и в отношении «более сладкого» или «более горького».

Итак, поскольку существуют в вещах два различных 163 рода, один независимый, а другой соответственно тем или другим отношениям, то необходимо, чтобы и знак, по крайней мере показательный, существовал или независимо, или относительно. Третьей же категории вещей, средней между этими, не существует. Но знак не может не принадлежать к категории независимых вещей, как это само собою признается и со стороны инакомыслящих. Поэтому он принадлежит к категории вещей относительных. Именно, коль скоро обозначаемое мы- 164

слится по его положению относительно знака как принадлежащее к роду вещей относительных, [то и знак принадлежит к роду вещей относительных]: он знак чего-то, поскольку это последнее обозначено. Поэтому когда предположим одно из них устраненным, то и остающееся исчезнет, как, например, происходит с «правым» и «левым». Если нет ничего «правого», не будет ничего и «левого», потому что оба понятия являются понятиями соотносительными, и если отсутствует «левое», то и мысль о «правом» этим устраняется. Но, как известно, предметы соотносительные мыслятся одновременно: невозможно, как я сказал, познать ни «более белое», не сопоставив его в том, чего оно белее, ни «более черное» без мысленного представления того, чего оно чернее. Итак, поскольку знак принадлежит к относительным вещам, то, как мы доказали, вместе со знаком должно восприниматься и то, чего он знак. Невоспринимаемое же вместе с ним не будет его знаком. Ведь предположение, что воспринимаемое вместе с чем-нибудь может стать его знаком, терпит окончательный крах: поскольку оба воспринимаются одновременно, то ни первое не раскрывает второго, ни второе не обнаруживает первого, но то и другое, выявляясь само через себя, лишается подобного значения.

166 Сюда можно присоединить еще и следующий довод. Если знак может быть воспринят, то он воспринимается или раньше обозначенного им, или вместе с ним, или после него; но он не воспринимается ни раньше обозначенного им, ни вместе с ним, ни после него, как мы  
167 сейчас докажем; стало быть, знак не воспринимается. А именно утверждение, что знак воспринимается после обозначенного им, само собою является нелепым, ибо каким образом знак может что-нибудь раскрывать, когда то, что он раскрывает, именно обозначенное им, воспринимается раньше него? Если догматики это выскажут, то они должны принять это как нечто особенно противоречащее их обычным утверждениям. В самом деле, они утверждают, что обозначенное неявно и не воспринимается само по себе; если же знак воспринимается после восприятия этого обозначенного неявного, то не будет и этого неявного, поскольку оно именно видится до появления того, что на него указывает.  
168 Поэтому знак не воспринимается после обозначенного им. Но он не воспринимается и вместе с обозначенным

им по причине, высказанной немного выше. Воспринимаемые совместно вещи не нуждаются во взаимном обнаружении, но являются одновременно сами собою, и поэтому никто не назовет ни знак знаком, ни обозначенное обозначенным.

Итак, остается сказать, что знак воспринимается <sup>169</sup> раньше обозначенного им. Это опять возвращает нас к тем же опровержениям. Ведь догматики должны сначала доказать, что знак не принадлежит к разряду относительных вещей или что не воспринимаются совместно соотносительные вещи, чтобы тогда мы могли принять, что знак способен восприниматься раньше обозначенного им. Но так как прежние положения <sup>170</sup> остаются неизменными, то невозможно удостоверить предварительное восприятие для знака, принадлежащего к роду вещей относительных и долженствующего восприниматься совместно с тем, чего он является знаком. Однако если для того, чтобы знак был воспринят, нужно ему восприниматься или раньше обозначенного им, или совместно с ним, или после него — а доказано, что ничто из этого невозможно, — то следует сказать, <sup>171</sup> что знак невосприимлем. Кроме этого некоторые на основании того же самого доказательства приводят другой аргумент такого рода против догматиков. Если существует какой-то показательный знак чего-нибудь, то он есть знак или явный явного, или неявный неявного, или явный неявного, или неявный явного. Но не существует знак ни явный явного, ни неявный неявного, ни явный неявного, ни неявный явного. Стало быть, не существует никакого знака [вообще].

Вот каково это рассуждение, и его построение ясно. <sup>172</sup> И оно станет еще яснее, когда мы укажем приводимое против него догматиками возражение. Именно, они говорят, что они допускают только два сочетания, а относительно двух остальных они расходятся с нами. <sup>173</sup> [По их мнению], истина в том, что существует знак явный явного и явный неявного, а очевидная ложь в том, что будто имеется знак неявный явного или неявный неявного. Например, явный знак явного есть тень тела. Ведь она сама, будучи знаком, явна, и тело, будучи обозначено [этим знаком], само очевидно. Явный знак неявного тоже, очевидно, существует, например краска стыда, ибо она ясна и самоочевидна, а стыд невидим.

- 174 Однако говорящие это безнадежно глупы. Ведь если признать, что знак относителен и что относительные вещи по необходимости воспринимаются совместно, что невозможно, чтобы знак и обозначенное принадлежали к разряду совместно воспринимаемых вещей, но если всегда и во всяком случае оба сразу будут восприниматься как очевидные, то ни одна из этих двух вещей не будет ни знаком, ни обозначаемым, так как одному нечего раскрывать, а другое не нуждается в раскрывающем.
- 175 То же самое можно сказать и о втором сочетании, по которому они думают, что явное бывает знаком неявного. Ведь если это так, то надо, чтобы знак воспринимался раньше обозначенного им, а обозначенное воспринималось после знака, а это невозможно вследствие того, что они принадлежат к роду относительных вещей и должны восприниматься совместно.
- 176 Из воспринимаемых человеком вещей одни, по-видимому, воспринимаются чувством, другие — мыслью; чувством — такие, как «белое-черное», «сладкое-горькое», а мыслью — такие, как «прекрасное, безобразное, законное, противозаконное, благочестивое, нечестивое». И поэтому знак, если он воспринимаем, или относится к чувственным вещам, или к мыслимым, так что если он не является принадлежащим ни к одному из этих двух родов вещей, то он вообще не существует принципиально.
- 177 Конечно, это является прямым удостоверением, что он неуловим, — я имею в виду то, что до сих пор его природа ускользала [от постижения], так как для одних воспринимающих он является чувственным, для других — мыслимым. Ведь Эпикур и руководители его секты утверждали, что знак бывает чувственным, а стоики считали его мыслимым<sup>40</sup>. Такое разногласие почти от века остается нерешенным, и при таком положении дела вопрос о знаке должен оставаться неизбежно предметом воздержания [от суждения], поскольку знак должен быть либо чувственным, либо умопостигаемым.
- 178 Ужаснее всего то, что вместе с этим рушится даваемое им обещание, поскольку он, с одной стороны, обещает раскрыть что-то другое, а с другой — сам оказывается теперь опять нуждающимся в другом для раскрытия себя самого. Ведь если все спорное неявно, а неявное воспринимается на основании знака, то, конечно, и спорный знак, как неявный, будет нуждаться в каком-то

знаке для своего обнаружения. При этом не могут 179 также говорить, что спорное может быть обосновано доказательством и иметь достоверность. Ведь прежде всего пусть, когда они докажут, тогда и примут его в качестве достоверного. Поскольку, однако, у них остается только одно обещание, а не доказательство, постольку оказывается необходимым воздержание [от суждения].

Затем, и доказательство принадлежит к числу пред- 180 метов сомнительных, поскольку, будучи противоречивым, оно само пуждается в сообщении ему достоверности. Стремиться же доказывать искомое через искомое совершенно нелепо. В особенности надо иметь в виду, что доказательство по своему роду есть знак, ибо оно раскрывает заключение. Для подтверждения 181 знака нужно, чтобы достоверно было доказательство, а для того, чтобы было достоверным доказательство, надо раньше подтвердить знак, так что и то и другое, получая достоверность друг от друга, в конце концов одинаково недостоверно.

Кроме того, то, что принимается в области доказа- 182 тельства для подтверждения знака, или чувственно, или мыслимо. И если оно чувственно, то остается в силе первоначальный вопрос вследствие общего разногласия по поводу чувственного. Если же оно мыслимо, то оно одинаково становится недостоверным, поскольку без чувственного оно не может быть принято.

Допустим, однако, и признаем, идя на все уступки, 183 что знак бывает или чувственным, или мыслимым. Но и при таком условии невозможно, чтобы существование его было достоверно. Надо сказать о каждом отдельно, но сейчас скажем хотя бы о том, что он не бывает чувственным. Именно, для признания этого надо было бы, чтобы раньше было достигнуто соглашение в бытии чувственного и чтобы оно было признано всеми физиками для того, чтобы из этого общего признания вывести рассмотрение [вопроса] о знаке.

В этом пункте, однако, нет согласия, но, «пока 184 течет вода и расцветают большие деревья»<sup>41</sup>, физики никогда не прекратят взаимных споров о реальности [чувственного]. Так, Демокрит говорит<sup>42</sup>, что нет ничего чувственного, а восприятие чувственного является обманом чувств и что не существует вовсе ни сладкого, ни горького, ни горячего, ни холодного, ни белого, ни черного и ровно ничего из видимого всеми, ибо это есть 185

наименования наших аффекций. Эпикур же говорил, что все чувственное таково, каким оно кажется и как воздействует на чувственное восприятие, поскольку последнее никогда не обманывается, хотя другие и думают, что оно обманывается<sup>43</sup>. Стоики и перипатетики, избравши средний путь, говорили, что некоторые из чувственных предметов действительно существуют, а некоторые не существуют, так как чувственное восприятие относительно их обманывается.

- <sup>186</sup> Но самое главное [вот в чем]: если мы желаем, чтобы знак был чувственным, то прежде всего надо согласиться с существованием чувственного и прочно его установить, чтобы решительно было дано, что и знак воспримлем. Или же если существование чувственного составляет
- <sup>187</sup> предмет споров от века, то должно признать, что и знак подвержен тому же разногласию. Действительно, как белая краска не может быть воспринята безошибочно, если нет согласия относительно существа чувственных предметов (поскольку и она принадлежит к разряду чувственного), так и знак, если он по происхождению чувственный, решительно не может быть назван прочно существующим при наличии спора относительно чувственных предметов. Надо, очевидно, чтобы было достигнуто соглашение относительно чувственных предметов и чтобы относительно них не было никакого разногласия. Я спрашиваю, каким образом могут инакомыслящие учить нас, что знак действительно чувственный? Ведь все чувственное по природе является объектом для всех находящихся в одинаковом состоянии и одинаково ими воспринимается. Например, белый цвет не по-разному воспринимают эллины и варвары, и не по-особому художники, и не извращенно простые граждане,
- <sup>188</sup> но одинаково все имеющие ощущения, без всякой преграды. То же самое происходит с горьким или сладким, причем каждое имеет не другой вкус, но каждый ощущает его подобно другим людям, имеющим такие же ощущения. А знак как знак, по-видимому, действует не одинаково на всех находящихся в одинаковом положении, но для одних он совершенно не знак чего-либо, хотя и проявляется для них вследствие своей очевидности, а для других хотя и является знаком, но не той же самой вещи, а отличной. Ведь одни и те же явления, например, в медицине являются для одного знаками чего-либо одного, например для Эрасистрата, а для

другого, например для Герофила, — знаком уже другого, а для третьего, например для Асклепиада, — знаком третьего <sup>44</sup>. Поэтому не следует говорить, что знак бывает чувственным. Ведь если чувственное действует на всех одинаково, а знак не действует на всех одинаково, то знак не есть нечто чувственное.

Затем, если знак чувственный, то подобно тому <sup>189</sup> как чувственный огонь жжет всех, которые могут обжечься, и чувственный снег охлаждает всех, которые могут охлаждаться, — так и знак, если он принадлежит к числу чувственных предметов, должен всех приводить к одному и тому же обозначенному им предмету. Этого во всяком случае нет. Значит, он не чувственный. Кроме того, если знак чувственный, то неяв- <sup>190</sup> ные предметы или восприемлемы для нас, или не восприемлемы. Если они не восприемлемы, исчезает и знак. При наличии двух [родов] вещей, явных и неявных, если явное не имеет знака ввиду своей самоочевидности, равно как неявное ввиду своей невосприемлемости, то нет никакого знака [и вообще].

Если же неясные вещи восприемлемы, опять-таки <sup>191</sup> следует, что коль скоро знак будет чувственным, а чувственное должно действовать на всех одинаково, то неявные предметы надлежит воспринимать всем. Однако одни говорят, что эти предметы или не воспринимаются, как, например, врачи-эмпирики <sup>45</sup> и скептические философы; другие же утверждают, что они воспринимаются, но неодинаково. Стало быть, знак не бывает чувственным.

Да, говорят они, но как чувственный огонь при <sup>192</sup> различии предоставленных ему веществ обнаруживает различные способности, именно: воск плавит, глину сплавивает, дерево жжет, то таким же образом, очевидно, и чувственный знак при различных воспри- <sup>193</sup> мающих его указывает разные предметы. И нет ничего странного, [говорят они], в том, что и при воспоминательных знаках наблюдается то же самое: поднятый факел для некоторых означает вражескую атаку, а для иных показывает приход друзей; и звон колокольчика для одних есть знак продажи съестного, а для других — призыв к поливке дорог. Поэтому и показательный знак, говорят они, имея чувственную природу, может <sup>194</sup> указывать то на одни, то на другие предметы. При этом можно было бы потребовать, чтобы приводящие в при-

мер изменение действия огня показали такое же изменение со знаком, какое случается с огнем. Этот последний проявляет неизменно вышеназванные свойства, и нет никого, кто был бы несогласен, что от огня воск  
195 плавится, глина сплавивается, дерево горит. А при показательном знаке, если мы допустили аналогичное положение, мы впадаем в величайшую несообразность, утверждая, что каждый из показываемых им предметов реален, так что если это так, то причиняет болезнь  
196 и толстота, и худоба, и телесное сложение. Это нелепо: такие противоборствующие друг другу и разрушительные причины не могут существовать вместе. Или пусть это признают догматические философы, хотя это и невозможно; или пусть признают, что знак, будучи чувственным, нисколько не указывает на что-нибудь сам по себе, но это мы, обладая различными внутренними состояниями, различно и реагируем на него.

197 Они не решатся признать это, а кроме того, указанные действия огня не допускаются согласно всеми,  
198 но спорны. Действительно, если бы огонь имел жгучую природу, он должен был бы все жечь, а не [так действовать, чтобы] одно сжигать, а другое не сжигать. И если бы он имел плавильную силу, он должен был  
199 бы расплавлять все, а не [то, чтобы] одно расплавлять, а другое нет. Очевидно, он делает это не в силу собственной природы, но соответственно приходящим в общение с ним вещественным материалам; например, он сжигает дерево не потому, что он сам жгуч, но потому, что дерево пригодно для горения при его содействии. Он плавит воск, но не потому, что имеет плавильную силу, но потому, что воск обладает свойством расплавляться при его содействии. Точнее мы будем говорить об этом, когда будем рассматривать [вопрос] о реальности этих явлений<sup>46</sup>.

200 В настоящее же время против тех, кто отталкивается от воспоминательного знака и приводит [в пример] факел и звон колокольчика, мы должны сказать, что нечего удивляться, если эти признаки указывают на многие предметы. У тех, кто устанавливает законы, [все это уже] определено, говорят они, и в нашей власти, чтобы они показывали один предмет, когда мы этого желаем, и чтобы они были показателями мно-  
201 гих предметов. Показательный же знак, который по своей природе, по-видимому, намекает на обозначенные

предметы, по необходимости должен быть показателем одного предмета, и притом совершенно уникальным, так как он не будет знаком, если он будет общим для многих предметов. Ведь невозможно с помощью чего-нибудь прочно ухватиться за одно, если налицо много показываемых предметов; например, превращение из богача в бедняка есть общий знак как распутства, так и кораблекрушения или предательства друзей. Будучи общим для многого, знак отнюдь не может быть показательным исключительно для одного из этих событий. Если он будет знаком данного предмета, то почему больше этого, чем того? И если того, то почему больше того, чем этого? На самом же деле он не будет знаком и всех их, ибо все они вообще не могут существовать вместе.

Итак, показательный знак отличается от воспомина-<sup>202</sup> тельного, и не следует переходить от того к этому, поскольку тот должен указывать на предмет, а этот может указывать на множество предметов и обозначать [вещи] так, как мы установим.

Далее, нельзя учиться никакому чувственному как<sup>203</sup> чувственному. Ведь никто не учится видеть белый цвет, и никто не учится вкусу сладкого, не научается воспринимать тепло или другое что-либо подобное. Но знание всего этого достается нам от природы и без научения. А знак в качестве знака изучается, как говорят, с большими усилиями, например тот, который относится к искусству управления кораблем, потому что он показы-<sup>204</sup> вает ветры, бури и затишье. Точно так же обстоит дело и у занимающихся небесными явлениями, например у Арата и Александра Этолийского<sup>47</sup>; по этому же образцу и у эмпириков-врачей, как, например, краснота, распухание сосудов, жажда и тому подобное, что неизучивший не воспринимает в качестве знаков.

Следовательно, знак не есть нечто чувственное. Ведь<sup>205</sup> если чувственное неизучимо, а знак изучают как знак,<sup>206</sup> то знак не может быть чувственным. Да и чувственное, поскольку оно чувственно, мыслится как независимое [абсолютно], например белое, черное, сладкое, горькое и все в таком роде. Знак же, поскольку он знак, принадлежит к относительному. Он рассматривается по положению относительно обозначенного. Следовательно, знак не принадлежит к числу вещей чувственных. Да<sup>207</sup> и все чувственное, как показывает название, восприни-

мается чувственным восприятием, а знак как знак воспринимается не чувственным восприятием, а мыслью. Так, мы называем знак истинным и ложным, а истинное и ложное нечувственно. То и другое — постулат ( $\xi\iota\omega\mu\alpha$ ), а постулат принадлежит не к чувственным, а к мыслимым предметам. Стало быть, следует говорить, что знак не принадлежит к предметам чувственным.

208 Можно взяться за это и таким образом. Если показательный знак чувственный, то гораздо раньше этого должно быть показателем чего-нибудь само чувственное. На самом же деле это не так. Ведь если чувственное указывает что-либо, то [здесь] или однородное будет показателем однородного, или неоднородное — неоднородного. Но ни однородное не бывает показателем однородного, ни неоднородное — неоднородного. Следовательно, чувственное не есть показатель чего-либо.

209 Допустим, например, что мы никогда не натыкались на то, что является, по предположению, белым цветом, равно как и на черный, и что мы впервые видим белое.

210 Мы не в силах будем на основании этого восприятия воспринимать и черный цвет. Пожалуй, можно понимать, что черный цвет иной и что он не похож на белый. Но воспринять черный цвет из наличия белого невозможно. Такое же рассуждение приложимо и к звуку и вообще к другим чувственным предметам. Следовательно, однородное чувственное не является показателем для однородного, т. е. зрительное — для зрительного, слуховое — для слухового, вкусовое — для вкусового. Но конечно, и неоднородное не является показателем для неоднородного, например зрительное — для слухового, слуховое — для вкусового или для обонятельного. Ведь когда кто-либо нюхает что-нибудь благовонное, он не приходит к восприятию белого цвета, и тот, кто воспринимает звук, не чувствует сладости вкуса.

212 Впрочем, длинно было бы исследовать, может ли однородное быть признаком однородного и неоднородное — неоднородного, раз иной здравомыслящий разочаруется даже и при более коротком исследовании, чем это; я имею в виду тот факт, что чувственное не может быть показателем себя самого. Ведь из рассматривавших этот вопрос одни, как мы не раз указывали<sup>48</sup>, говорят, что чувственное воспринимается с помощью чувственного восприятия не таким, каково оно по при-

роде, поскольку ни белое, ни черное, ни горячее, ни холодное, ни сладкое, ни горькое, ни другое что-либо такого же качества не имеется в действительности, а кажется существующим вследствие заблуждения и обмана нашего чувства. Другие <sup>49</sup> же признают, что некоторые из чувственных вещей действительно существуют, а иные нет. Третьи удостоверили одинаковую реальность для всех [чувственных вещей]. При таком <sup>214</sup> нерешенном положении вопроса относительно сущности чувственных предметов как можно говорить, что чувственное само указывает на себя, когда остается неизвестным, какова истинная позиция при стольких разногласиях? Однако если ни однородное чувственное не может быть показателем для однородного чувственного, ни неоднородное — для неоднородного и для самого себя, то во всяком случае следует придерживаться того мнения, что нельзя говорить о чувственности знака.

Энесидем в четвертой книге своих «Пирроновых <sup>215</sup> рассуждений» приводит такое суждение по поводу этой же гипотезы, исходя при этом почти из такого же соображения: «Если явления сходно являются всем находящимся в одинаковом состоянии и знаки суть явления, то знаки сходно являются всем находящимся в одинаковом состоянии. Но знаки во всяком случае не являются сходно всем находящимся в одинаковом состоянии. А явления являются сходно всем находящимся в одинаковом состоянии. Следовательно, знаки не суть явления».

Итак, Энесидем, очевидно, называет явлениями чув- <sup>216</sup> ственные предметы, а доказательство он строит так, что по нему второй бездоказательный аргумент примыкает к третьему. Схема его такова: если существует первое и второе, то существует и третье; но третьего не существует, а только первое, следовательно, нет <sup>217</sup> и второго. И что в действительности это так, мы покажем немного дальше <sup>50</sup>. А теперь мы докажем проще, что его леммы правильны и что за ними [прекрасно] следуют посылки. Если перейти прямо к делу, то [здесь первое] умозаключение [вполне] правильно. Ведь последующее выводится тут из предыдущего, т. е. из утверждения: «Явления сходно являются всем находящимся в одинаковом состоянии; а знаки суть явления» — следует утверждение: «Знаки сходно являются всем находящимся в одинаковом поло- <sup>218</sup>

- женни». Действительно, если все имеющие незамутненные глаза воспринимают белый цвет одинаково, а не по-разному и если все по природе имеющие вкус воспринимают сладкое в виде сладкого, то по необходимости все находящиеся в одинаковом состоянии должны одинаково воспринимать и знак, если он принадлежит к числу
- 219 чувственных, каковы белое или сладкое. Поэтому данное умозаключение [здесь] правильно. Истинна и вторая посылка: «Знаки не являются сходно всем находящимся в одинаковом состоянии». Ведь краснота [лица] у больных лихорадкой, напряженное состояние, влажность кожи, повышенная температура, учащенный пульс и прочие знаки для находящихся в одинаковом состоянии в смысле чувственных восприятий и прочей конституции являются знаками не одного и того же и, таким образом,
- 220 не являются для всех одинаково. Но Герофилу, например, они кажутся просто знаками хорошей крови, Эрасистрату — знаками перехода крови из вен в артерии, а Асклепиаду — знаком образования мозговых бугров в мозговых впадинах<sup>51</sup>. Поэтому и вторая посылка
- 221 Энесидема правильна. Правильна, очевидно, и третья посылка: «Явления сходно являются всем находящимся в одинаковом состоянии». Действительно, белый цвет при случае представляется неодинаково имеющему затекшие кровью глаза и человеку, находящемуся в нормальном состоянии (ведь они находятся в разном состоянии, по каковой причине одному этот цвет кажется желтым, другому — красноватым, а третьему — белым), людям же, находящимся в одном и том же
- 222 состоянии, т. е. здоровым, он является только белым. Поэтому верности посылок соответствует и [окончательное] заключение: «Следовательно, знак не есть явление».
- 223 Итак, сама собою доказывается истинность данного рассуждения. А то, что оно является также и бездоказательным, и силлогистичным, — это станет ясным из его анализа. Именно, возвращаясь к сказанному немного выше, мы сейчас же заметим, что бездоказательными являются два рода [рассуждений]: одни — недоказуемые, другие — не нуждающиеся в доказательстве, поскольку факт вывода в них ясен сам по себе. Мы неоднократно доказывали, что этого названия во втором смысле удостоиваются те силлогизмы, которые установлены у Хрисиппа в начале «Введения в силлогизмы»<sup>52</sup>.

Теперь, поскольку мы с этим согласились, необходимо еще знать, что первый бездоказательный модус состоит из умозаключения и предыдущего, вывод же он имеет в виде последующего в умозаключении. Другими словами, когда рассуждение содержит две посылки, из которых одна есть умозаключение, а другая — предыдущее в умозаключении, а, с другой стороны, это рассуждение содержит в качестве вывода последующее в том самом умозаключении, то такое рассуждение называется «первым бездоказательным», как, например, такое: «Если сейчас день, то есть свет; но сейчас день; стало быть, свет есть». Это рассуждение имеет одной посылкой умозаключение «Если сейчас день, то свет есть», второй — предыдущее в умозаключении «но сейчас день» и третьей — вывод, последующее умозаключение «Следовательно, свет есть».

Второе бездоказательное суждение состоит из умоза- 225  
ключения и из противоположного последующему в этом умозаключении и имеет в качестве вывода противоположное предыдущему. Другими словами, когда рассуждение, также состоящее из двух посылок, из которых одна является умозаключением, а другая состоит из противоположного последующему в умозаключении, а с другой стороны, оно имеет в качестве вывода противоположное предыдущему, тогда такое рассуждение становится вторым бездоказательным, как, например, рассуждение: «Если сейчас день, свет есть. Света нет; следовательно, сейчас нет дня». Ведь суждение «Если сейчас день, то свет есть», будучи одной из двух посылок данного рассуждения, является умозаключением. Суждение же «Света нет», будучи второй посылкой этого рассуждения, противоположно последующему в умозаключении. Наконец, вывод «Следовательно, дня нет» противоположен предыдущему.

Третье бездоказательное суждение, состоящее из 226  
отрицательного соединения и из одного суждения, находящегося в соединении, имеет заключение, противоположное второму члену соединения. Например, «Не [бывает так, что] и день есть, и ночь есть». «День есть, стало быть, нет ночи». Именно, суждение «Не [бывает так, что] и день есть, и ночь есть» есть отрицательное для сложного суждения «И день есть, и ночь есть». Суждение же «День есть» одно из находящихся в соединении. А суждение «Следовательно, нет ночи» противо-

положно второму члену из находящихся в соединении.

227 Рассуждения примерно таковы, а тропы их и, так сказать, схемы, по которым строятся эти рассуждения, следующие. Схема первого бездоказательного рассуждения: если есть первое, то есть и второе; первое есть, стало быть, есть второе. Схема второго: если есть первое, есть и второе; второго нет, стало быть, нет первого. Схема третьего: не бывает первого и второго; первое есть, стало быть, второго нет.

228 Кроме этого нужно знать, что из бездоказательных суждений одни простые, другие непростые. Простые — те, которые сами по себе обладают ясным фактом заключающегося в них вывода, т. е. тем, в чем заключение [ясно] сходится с их посылками. Таковы суждения, предложенные выше. Действительно, когда мы для первого суждения условимся, что истинно суждение «Если сейчас день, то свет есть» (я подразумеваю, что «Свет есть» следует за суждением «Сейчас день») и когда предположим, что истинна первая часть суждения — «Сейчас день» (а это есть большая посылка данного умозаключения), то по необходимости последует и

229 суждение «Свет есть», которое есть вывод рассуждения. Непростые суждения — те, которые сплетены из простых и к тому же нуждающиеся в анализе, чтобы узнать о заключающемся в них выводе. Из этих непростых одни состоят из однородных суждений, другие — из 230 неоднородных. Состоящие из однородных [суждений] как бы сплетены из двух первых бездоказательных или из двух вторых бездоказательных заключений. Состоящие из неоднородных как бы составлены из первого и третьего или из второго и третьего бездоказательных [заключений] и вообще сходны с ними. Из однородных [бездоказательных суждений] состоит, например, такое заключение: «Если сейчас день, свет есть. Но сейчас день. Стало быть, свет есть». Действительно, оно сплетено из двух первых бездоказательных суждений, как мы узнаем в результате его анализа.

231 Надо знать, что диалектическая теорема, прилагаемая к анализу силлогизмов, такова: «Когда мы имеем соединенные посылки какого-либо заключения, мы потенциально имеем в них и это заключение, хотя оно 232 открыто и не высказывается». Поэтому, когда мы имеем две посылки, т. е. [одну] в виде умозаключения «Если

сейчас день, то свет есть», которое начинается с простого утверждения «Сейчас день», а приходит к непростому умозаключению «Если сейчас день, то свет есть», и далее [в качестве второй] предыдущее в нем: «Сейчас день», то у нас из первого бездоказательного получится вывод в виде последующего такого: «Стало быть, если сейчас день, то свет есть». Это получается у нас по 233  
смыслу в качестве вывода из нашего рассуждения. Если же мы присоединим это пропущенное с точки зрения выставленного рассуждения выражение к посылке указанного суждения «Сейчас день», то мы будем иметь суждение «Свет есть» в качестве вывода из первого бездоказательного рассуждения, которое было заключением выставленного рассуждения. Поэтому возникают два первых бездоказательных умозаключения: одно — «Если сейчас день, то свет есть», а другое — «Если сейчас день, то свет есть. Но сейчас день, следовательно, свет есть».

Таков характер рассуждений, возникающих из спле- 234  
тения однородных суждений. Остается рассуждение из неоднородных суждений, примером чего может служить рассуждение, приводимое Энесидемом по вопросу о знаке и построенное так: «Если явления сходно являются всем находящимся в одинаковом состоянии, знаки суть явления, то знаки сходно являются всем находящимся в одинаковом состоянии. Но знаки во всяком случае не являются сходно всем находящимся в одинаковом состоянии. А явления являются сходно 235  
всем находящимся в одинаковом состоянии, следовательно, знаки не суть явления». Это рассуждение состоит из второго и третьего бездоказательных, как это можно узнать из анализа. Последний станет гораздо яснее, когда мы укажем способ рассуждения, имеющий такой вид: «Если есть первое и второе, то есть третье; третьего нет, но есть первое; следовательно, второго нет». Именно, поскольку мы имеем умозаключение, 236  
в котором предыдущим является соединенные первое и второе, а последующим служит третье, а также имеем противоположное последующему, «не третье», то у нас будет выведено из второго бездоказательного противоположное предыдущему: «Стало быть, нет ни первого, ни второго». Но это самое находится в данном рассуждении по смыслу, поскольку мы имеем его посылки соединенными для вывода, а в произношении

оно пропускается. Приведя это в порядок при помощи второй посылки, мы получим заключение «Стало быть, нет второго» в качестве вывода из третьего бездоказательного. Поэтому имеется налицо два бездоказательных суждения: одно — «Если есть первое и второе, то есть третье; третьего нет; следовательно, нет первого и второго» (это второе бездоказательное), другое же (третье бездоказательное) такое — «Не [может быть одновременно] ни первого, ни второго. Но первое есть; следовательно, второго нет».

237 Таков анализ в отношении данного тропа. Аналогичен он и при рассуждении. Именно пропускается третье суждение: «Явления не являются сходно всем находящимся в одинаковом состоянии, а знаки суть явления», что вместе с суждением «Явления являются сходно всем находящимся в одинаковом состоянии» доказывает [вывод] выраженного [достоверия] «Стало быть, знаки не суть явления» при помощи третьего бездоказательного. Поэтому вторым бездоказательным становится суждение: «Если явления сходно являются всем находящимся в одинаковом состоянии и знаки суть явления, то знаки сходно являются всем находящимся в одинаковом состоянии; но знаки не сходно являются всем находящимся в одинаковом состоянии, стало быть, знаки не явления».

238 Третье бездоказательное суждение таково: «Неверно, что явления сходно являются всем находящимся в одинаковом состоянии и знаки суть явления. Но явления сходно являются всем находящимся в одинаковом состоянии, следовательно, знаки не суть явления».

239 В смысле того же самого вывода может быть выставлено и какое-нибудь такое суждение: «Если явления одинаково являются всем и явления суть знаки неочевидного, то [неочевидное] является всем одинаково. Но неочевидные предметы не являются всем одинаково, хотя явления и являются всем одинаково. Следовательно, явления не суть знаки неочевидного».

240 Анализ этого рассуждения, ясно, таков же, по которому второе бездоказательное рассуждение присоединяется к третьему, а доказательность посылок очевидна. Что явления одинаково являются тем, кто обладает беспрепятственными чувственными восприятиями, очевидно. Ведь не по-разному является разным людям белое и черное; не различно чувствуют люди сладкое,

но на всех эти явления производят одинаковое действие. 241 Если же они являются всем одинаково и имеют силу указывать неявные предметы, то необходимо, чтобы и неявные предметы одинаково были предметами для всех, так, как будто бы их причины были бы теми же самыми и как будто бы одинаковое вещество служило их основанием. Но во всяком случае этого нет. Ведь не все одинаково познают неявные предметы, хотя они одинаково сталкиваются с чувственными предметами, потому что одни не приходят к их познанию, другие же хотя и приходят, но впадают в пестроту и в многообразные противоречивые отрицания. Стало быть, отсюда вывод, что не следует называть знаки чувственными, чтобы из этого не получилось для нас бессмыслицы.

Заключив в краткое изложение все вышесказанное, 242 можно будет предположить примерно такое рассуждение. Если явления явны всем, а знаки не явны всем, то знаки не явления. Однако первое истинно, следовательно, верно и второе. И в свою очередь если явления, 243 поскольку они явны, не нуждаются в том, чтобы им обучались, а знаки, поскольку они знаки, требуют научения, то знаки не явления. Однако первое верно; следовательно, верно и второе.

Вот какие затруднения выставлены у нас против тех, 244 кто утверждает, что знак есть нечто чувственное. Рассмотрим теперь противоположное этому положение — я говорю о тех, кто предполагает его мысленным.

Одинаковым образом нужно в кратких чертах сказать об их положении, согласно которому они желают считать знак постулатом и вследствие этого мысленным.

Итак, они<sup>53</sup> в своих описаниях говорят, что знак 245 есть посылка, которая является управляющей в правильном умозаключении, открывая тем самым следствие. Они говорят, что есть и много других определений правильного умозаключения, но из всех реально одно, притом небесспорное, а именно то, которое будет предложено. Ведь всякое умозаключение или начинается с истинного и кончается истинным, или начинается с ложного и кончается ложным, или начинается с истинного и кончается ложным, или начинается с ложного и кончается истинным.

Начинаясь с истинного, кончается истинным следу- 246 ющее умозаключение: «Если боги существуют, то мир

управляется промыслом божьим»; начинаясь с ложного, кончается ложным: «Если земля летает, то земля имеет крылья»; начинаясь с ложного, кончается истинным: «Если земля летает, то она существует»; начинаясь с истинного, кончается ложным: «Если такой-то движется, то он гуляет», когда он не гуляет, а только движется.

- 247 При наличии четырех структур умозаключения, когда последнее начинается с истинного и кончается истинным, или когда начинается с ложного и кончается ложным, или когда начинается с ложного и кончается истинным, или, наоборот, начинается с истинного и кончается ложным, они говорят, что умозаключение, составленное первыми тремя способами, истинно (когда, начинаясь с истинного, кончается истинным — оно истинно; когда начинается с ложного и кончается ложным — опять истинно; точно так же, когда начинается с ложного и кончается истинным) и становится ложным только по одному способу, когда, начинаясь с истинного, кончается ложным. При таком положении дела надо искать, говорят они, знак не в этом порочном умозаключении, а в безукоризненном, ибо знаком пазывается большая посылка в правильном умозаключении. Но так как правильное умозаключение не одно, но их три, а именно: от истинного к истинному, от ложного к ложному и от ложного к истинному, то следует рассмотреть, во всех ли правильных умозаключениях следует искать знак, или в некоторых, или в одном каком-либо из них.

- 249 Следовательно, если знак должен быть истинным и указывать на истинное, он не будет находиться ни в умозаключении от ложного к ложному, ни от ложного к истинному. Остается, следовательно, ему находиться в умозаключении от истинного к истинному, так, как  
250 будто бы существовал в наличности он один и обозначенный им предмет. Поэтому когда говорят, что знак является утверждением в качестве предпосылки в правильном умозаключении, то это надо будет понимать так, что он есть предпосылка только в умозаключении от истинного к истинному.

- Однако не все, что является предпосылкой в правильном умозаключении от истинного к истинному, есть  
251 знак. Например, умозаключение «Если сейчас день, то свет есть» начинается с истинного суждения «Сейчас

день» и кончается истинным суждением «Свет есть», но оно не имеет в себе основной предпосылки в виде знака для заключения. Именно, суждение «Сейчас день» не раскрывает суждения «Свет есть», но дано само по себе, так же как и суждение «Свет есть» было воспринято только по своему собственному содержанию. 252 Следовательно, знак не только должен быть исходным в правильном умозаключении, т. е. в умозаключении от истинного к истинному, но и иметь свойство раскрывать заключение, как, например, в следующих умозаключениях: «Если такая-то имеет в груди молоко, она забеременела» и «Если такой-то выплюнул сгусток крови, он имеет язву в легком». Ведь это умозаключе- 253 ние правильно, начинаясь с истинного суждения «Такой-то выплюнул сгусток крови» и кончаясь истинным суждением «Такой-то имеет язву в легком», причем второе раскрывается первым, ибо, прибавляя первое ко второму, мы воспринимаем второе.

Еще они говорят, что знак должен быть наличным 254 знаком наличного. Именно, некоторые, заблуждаясь, желают, чтобы наличное [явление] было знаком минувшего [явления], как, например, при суждении: «Если такой-то имеет шрам, то такой-то имел рану». В самом деле, «имеет шрам» есть наличность, потому что его можно видеть, а «имел рану» — минувшее, потому что раны уже нет. [Они желают также, чтобы] наличное [явление было знаком] будущего, как, например, минувшее в следующем умозаключении: «Если такой-то был ранен в сердце, он умирает». Они говорят, что рана сердца уже есть налицо, а смерть придет. Утверждающие это, очевидно, не понимают, что, хотя минув- 255 шее и будущее разнятся, тем не менее знак и обозначенное им в этих суждениях суть наличные для наличного. Ведь в первом умозаключении: «Если такой-то имеет шрам, то такой-то имел рану» — рана уже была и зажила, но теперешнее суждение «Он имел рану» находится налицо, будучи произносимо о бывшем. В умозаключении же «Если такой-то был ранен в сердце, то он умрет» смерть придет, но утверждение «Он умрет» производится в настоящем, будучи произносимым о будущем, вследствие чего и теперь оно истинно.

Вот почему знак есть предпосылка, являющаяся 256 основной в правильном умозаключении от истинного

к истинному, и он раскрывает заключение и постоянно оказывается наличным знаком для наличного.

257 Доказавши это сообразно их собственному наукоучению, прежде всего нужно высказать против них следующее: если, по мнению одних, знак есть нечто чувственное, а по мнению других, нечто мысленное и разногласие в этом пункте до сих пор неразрешимо, то следует сказать, что знак еще не ясен. А будучи неясным, он нуждается в средствах раскрытия его и не

258 должен сам служить для раскрытия других предметов. И действительно, если знак, по их мнению, имеет сущность в словесном обозначении (λεχτόν), а есть ли словесные обозначения — еще вопрос, то бессмысленно принимать за прочное вид, прежде чем не пришли к соглашению насчет рода. Мы видим, что некоторые упразднили реальность словесных обозначений, и не только инакомыслящие, как, например, эпикурейцы, но и стоики, как, например, последователи Василида<sup>54</sup>, которые решили, что «не существует ничего бестелесного». Поэтому надо воздержаться [от суждения]

259 о знаке. Но, доказавши сначала, говорят они, существование словесных обозначений, мы упрочим и реальность природы знаков. Следовательно, когда вы это докажете, скажет кто-нибудь, тогда и признавайте реальность знаков за достоверное; а до тех пор вы остаетесь при голом обещании, поэтому нам нужно пребывать в воздержании [от суждения об этом].

260 Затем, как можно доказать реальность словесных обозначений? Этого можно достичь или посредством знака, или посредством доказательства. Но этого нельзя сделать ни через знак, ни через доказательство. Ведь и то и другое, будучи словесным обозначением, нахо-

261 дится под вопросом, подобно другим словесным обозначениям. И то и другое настолько далеко от возможности установить что-либо прочно, что, наоборот, само нуждается в том, что их устанавливало бы. Сами стоики незаметно для себя впали в троп взаимодоказуемости: для того чтобы признать речения, нужны доказательство и знак, а для того чтобы заранее существовали доказательство и знак, необходимо удостовериться прежде в природе словесных обозначений. То, что подтверждает себя взаимно и ожидает удостоверения одно от другого, одинаково недостоверно.

262 Но пусть будет так, и пусть будет без надобности

допущено, что словесные обозначения реально существуют, хотя спор о них не окончен. Следовательно, если словесные обозначения существуют, то, скажут стоики, они или телесны, или бестелесны. Телесными они их не назовут. Если же они бестелесны, то они, по их мнению, или создают что-нибудь, или ничего не создают. Но они не могут утверждать, что те что-<sup>263</sup>нибудь создают. Ведь бестелесное, по их мнению, не может ни создавать что-либо, ни страдать от чего-нибудь. А то, что ничего не создает, не может показать и обнаружить то, знаком чего оно является. Ведь показывать что-либо и обнаруживать — значит что-нибудь<sup>264</sup> создавать. Однако во всяком случае нелепо, чтобы знак ничего не показывал и не выяснял; стало быть знак не есть ни [что-нибудь] мысленное, ни [какое-нибудь] утверждение. С другой стороны, как мы часто показывали во многих случаях, одно обозначает, другое обозначается. Обозначают звуки, обозначаются словесные выражения, в числе коих находятся и утверждения. Но если утверждения обозначаются, но не обозначают, то знак не может быть утвержденным.

Опять-таки допустим, что словесные обозначения<sup>265</sup> имеют бестелесную природу. Однако, поскольку знак есть, как они говорят, большая посылка в правильном умозаключении, необходимо сначала определить и исследовать правильное умозаключение, таково ли оно, как полагает Филон, или таково, как Диодор, определяется ли оно по своей связанности или как-нибудь иначе. Так как относительно этого тоже много разногласий, то нельзя припять прочно знак, потому что разномыслие остается нерешенным.

Еще, кроме сказанного, если даже мы допустим, что<sup>266</sup> достигнуто соглашение относительно верного критерия и что он бесспорно такой, какого бы они только ни захотели, необходимо тем не менее признать, что предпосылка знака все же остается неопределенной. Ведь они желают, чтобы обозначаемое было заранее явным<sup>267</sup> или неявным. Если оно явно, оно не будет обозначаемым и ничем не обозначится, но обнаружится само собою. Если же оно неявно, то должно быть совершенно непознаваемым, истинно ли оно или ложно, так как, если будет известно, чем из этого оно является, оно окажется<sup>268</sup> заранее явным. Поэтому умозаключение, охватывающее знак и обозначаемое, поскольку оно оканчивается неяв-

ным, по необходимости остается неопределенным. Понятно, что оно начинается с истинного, однако оно оканчивается неизвестным. Раньше всего для его определения нам нужно знать, чем оно оканчивается, чтобы, если оно оканчивается истинным, мы сочли его истинным, вследствие того что оно начинается с истинного и кончается истинным; а если оканчивается ложным, мы, наоборот, назовем его ложным, потому что оно начинается с истинного и кончается ложным. Итак, необходимо сказать, что знак не есть утверждение и не есть большая посылка в правильном умозаключении.

269 К этому надо присовокупить, что представители этого мнения спорят с очевидностью. Ведь если знак есть утверждение и является большой посылкой в правильном умозаключении, то как совершенно не имеющие понятия об утверждении, так и не искушенные в диалектических тонкостях не должны пользоваться никаким обозначением. Но это во всяком случае не так. Ведь часто и неграмотные кормчие и земледельцы, несведущие в диалектических теоремах, нередко широко пользуются теми и другими знаками. Одни — относительно моря, ветров и безветрия, бури, штиля; другие — относительно земледелия, а именно урожая и неурожая, засухи и ливней. Однако что же мы говорим о людях,

270 когда некоторые из [стойков] приписывают даже бессловесным животным знание знаков?<sup>55</sup> Ведь и собака, когда выслеживает зверя по следу, пользуется знаками. Но для этого она не пользуется суждением «Если это след, то зверь здесь». И конь от прикосновения слепня или удара бича прыгает и обращается в бегство, но не пользуется диалектически таким умозаключением: «Если протянут бич, то мне надо бежать». Следовательно, знак не есть утверждение, данное в качестве большей посылки в правильном умозаключении.

272 Пусть это будет сказано в более частном смысле против тех, кто считает знак мысленным. Но можно возразить им в более общем смысле, повторив сказанное против утверждающих, что знак есть чувственное. Именно, если знак есть суждение, данное как большая посылка в правильном умозаключении, и если во всяком умозаключении последующее согласуется с предыдущим и согласование относится к наличным вещам, то по необходимости знак и обозначаемое будут существовать совместно в одно и то же мгновение и ни одно из них

не будет показателем другого, но оба они станут неизвестны на основании их самих.

Далее, знак раскрывает обозначаемое, а обозначаемое 273 раскрывается соответственно знаку. Это принадлежит не абсолютным, а относительным [предметам]. Ведь раскрываемое мыслится в своем отношении к раскрываемому, и раскрывающее мыслится в отношении к раскрываемому. Если же то и другое, будучи относительным, существует одновременно, то оба они существуют совместно. Если же они существуют совместно, то каждое воспринимаемое само по себе и ни одно из них [не воспринимаемо] из другого.

Следует сказать и то, что, каков бы ни был знак, он 274 или [сам] имеет свойство для обнаруживания и выявления неявного, или [только] мы помним о раскрытых им предметах. Но он не имеет свойства показывать неявное, поскольку неявное должно было бы тогда открываться одинаково всем. Стало быть, в меру обладания памятью мы [сами] заключаем относительно сущности вещей.

Но если знак не есть ни чувственное, как мы дока- 275 зали, ни мысленное, как мы установили, а кроме этого нет ничего третьего, то надо сказать, что знак [вообще] не существует. Догматики умолкают перед каждым из этих умозаключений, но, выступая против этого [в целом], они заявляют<sup>56</sup>, что «человек отличается от бессловесных животных не членораздельной речью (ибо ворона, попугай и сороки произносят членораздельные звуки), но внутренней и не простым только представлением (поскольку и животные имеют представления), но переменным и сложным».

Вследствие этого, имея мысль о последовательности, 276 человек тотчас улавливает и понятие о знаке (ввиду свойственной ему последовательности), потому что самый знак состоит в следующем: «Если это, то это». Следовательно, и существование знака соответствует природе и устройению человека.

Соглашаются также, что доказательство по своему 277 роду есть знак. Ведь оно выявляет заключение, и объединение его посредством посылок является знаком существования заключения. Например, при таком соединении суждений: «Если существует движение, то существует пустота. Движение существует. Следовательно, существует пустота», получается нижеследующее умо-

заключение, соединяемое из посылок: «Есть движение, а если есть движение, есть пустота», которое тут же является знаком заключения: «Пустота существует».

- 278 Итак, говорят они, или доказательны речи апоретиков против знака, или недоказательны. Если они недоказательны, они недостоверны, поскольку уже и доказательные едва ли достоверны. Если же они доказательны, ясно, что существует какой-то знак, потому
- 279 что доказательство есть знак по роду. Если же ничто не бывает знаком чего-нибудь, то или что-либо значат произносимые против знака слова, или ничего не значат. И если они ничего не значат, то они и не устранят реальности знака. Ведь разве можно, чтобы ничего не значащие слова удостоверяли нереальность знака? Если же они что-либо значат, то напрасно стараются скептики, на словах изгоняя знак, а на деле его принимая.
- 280 Да ведь и наука, если не имеет никакой свойственной ей теоремы, ничем не будет отличаться от невежества. Если же есть свойственная ей теорема, то последняя или явна, или неочевидна. Но явной она не может быть, потому что явления являются всем одинаково без научения. Если же она неочевидна, она будет рассмотрена посредством знака. Если же есть нечто рассматриваемое посредством знака, то должен существовать и знак.

- 281 Некоторые же составляют такое рассуждение: «Если есть какой-то знак, то знак существует. Если не есть знак, то существует знак. Однако или нет никакого знака, или он есть. Следовательно, он существует». Таково рассуждение. Первая посылка его, как они говорят, правильна, потому что она есть удвоение [первоначального понятия]: за суждением «Есть знак» следует суждение «Знак существует» и, поскольку есть первое, будет и второе, ничем не отличающееся от первого. Правильна и вторая лемма: «Если не есть знак, существует знак». Ведь говорящий, что нет знака, говорит тем самым, что существует какой-то знак, потому что если нет никакого знака, то некоторый знак должен быть признаком этого несуществования знака. И в самом деле. Утверждающий, что нет никакого знака, утверждает
- 282 это при помощи простого высказывания или при помощи доказательства. Утверждающий это при помощи высказывания получит [в ответ], говорят они, противоположное заявление. Тот же, кто пользуется доказа-

тельством истинности своего высказывания через рассуждение, доказывающее, что нет никакого знака, обозначит, что нет никакого знака, и делая это, признает [тем самым], что какой-то знак существует. Поэтому обе первые посылки, говорят они, правильны. Правильна и третья. Ведь это есть разделительное суждение, составленное из противоположных суждений («признак есть» и «признака нет»). Но поскольку всякое такое разделительное [суждение] истинно тогда, когда одно из его суждений истинно, а одно из противоположений рассматривается как истинное, то следует сказать, что эта составная посылка по справедливости истинна. Поэтому из признанных за истинные посылки получится и заключение: «Следовательно, существует».

Можно, говорят они, идти еще и таким путем. 283  
В данном рассуждении два умозаключения и одно разделительное суждение. Из них оба умозаключения заверяют, что за предшествующей посылкой в них идет последующая, а разделительное суждение имеет одну из своих частей истинную, потому что если обе части будут истинны или обе ложны, то и целое будет ложно. 284  
При таком значении посылок, предположивши, что одна из частей разделительного суждения истинна, мы увидим, как получится вывод. И прежде всего предположим истинным суждение «Некий признак существует». Тогда, поскольку это суждение оказывается предшествующим в первом умозаключении, из него будет вытекать последующее в этом умозаключении. Последующим же является «Знак существует», что тождественно с выводом. Значит, вывод получается, если предположить, что в разделительном суждении истинно то, что знак существует. Предположим, наоборот, что истинно другое суждение: «Знака нет». Тогда поскольку это суждение является предшествующим в нашем втором умозаключении, то из него будет вытекать последующее в этом умозаключении. А следует за ним суждение «Некоторый знак существует», которое и является выводом. Следовательно, вывод получается и по такому способу.

Так [разглагольствуют] догматики. Сейчас же необ- 285  
ходимо по порядку возразить против первого довода, по которому на основании устройства человека выводится существование знака, поскольку они желают узнать менее трудное из того, что еще более трудно.

Ведь с тем, что знак существует, во всяком случае  
286 согласны все догматики, хотя этому суждению и противоречат многие, например скептики. Однако многие из них разногласят насчет промыслительного устройства человека. Но слишком грубо было бы стремиться из более спорного выводить то, что менее [спорно]. Так, Гераклит определенно говорит, что «человек неразумен, владеет же разумом окружающее»<sup>57</sup>. А Эмпедокл еще парадоксальнее считал, что все разумно, не только живые существа, но и растения, как он определенно пишет:

Знай же, что все обладает умом и долею мысли<sup>58</sup>.

287 Кроме того, правдоподобен довод, что бессловесные животные вовсе не лишены разума; если есть у них внешне произносимая речь, то необходимо должна быть и внутренняя, поскольку без этой последней не имела бы для себя базы внешняя речь.

288 Но если мы и признаем, что человек отличается от других животных разумом, дискурсивным представлением (*μεταβλητικῆ φαντασία*) и понятием последовательности, то мы во всяком случае не можем допустить, что он таков в неочевидном и в том, что подвержено перешенным разногласиям, но [мы допустим лишь], что в области явлений он обладает той или иной внимательной последовательностью, согласно которой он помнит, что с чем он рассматривал, что раньше чего и что после чего, и [вообще] возобновляет в памяти остальное на основании прежнего.

289 Однако, говорят они, если признать, что доказательство по роду своему есть знак, то необходимо прийти к выводу, что если нет доказательств, то рассуждения, направленные против знака, тоже становятся недостоверными; если же доказательства есть, то есть и некий знак. Мы же еще раньше<sup>59</sup> сказали, что мы возражаем не против восминательного, а против показательного знака; мы можем согласиться, что направленные против знака речи нечто обозначают, но только уже не показательно, а восминательно. Ведь мы же от них получаем раздражение и воспринимаем памятью то, что может быть сказано против показательного знака.

290 То же надо сказать и об их следующем утверждении, когда они спрашивали, означают ли что-нибудь произносимые против знака слова, или они ничего не значат.

Ведь если мы устранили всякий знак, то по необходимости надо будет или чтобы ничего не значили звуки, произносимые нами против знака, или при их значимости было дано, что какой-то именно знак существует. Теперь же, поскольку, пользуясь различием, мы один знак устраняем, а другой принимаем, и существование показательного знака не допускается даже в том случае, когда направленные против показательного знака звуки что-нибудь обозначают.

Далее, говорилось, что, если у науки есть своя теорема, она не должна быть очевидной, но неочевидной, воспринимаемой через знак. [Но говорившие это] забывали, что если в теоретическом знании прочих предметов нет ровно никакой теоремы, как мы это покажем дальше, то в науке, имеющей дело с явлениями, существует своя собственная теорема. Ведь путем многократных наблюдений или исследований она устанавливает свои правила, а то, что было многократно наблюденно или исследовано, становится частной особенностью наблюдавших это неоднократно, но не является общим для всех.

Выставленное ими в конце умозаключение по такому способу: «Если первое есть, то первое есть; если первого нет, то первое есть; или первое есть, или первого нет; следовательно, первое есть», — кажется очень плохо по излишеству, которым отличаются здесь посылки, и, по-видимому, неоспоримо тяготит их самих.

Надо сказать по порядку о первом, т. е. об излишестве. Именно, если разделительное суждение в этом умозаключении истинно, оно должно иметь одну часть истинною, как и они сами говорили раньше. Но если оно имеет одну часть истинной, то вторую посылку из участвующих в выводе оно уличает как лишнюю. Например, если из принятых посылок предполагается истинным суждение «Знак существует», то для вывода заключения необходимым становится удвоенное умозаключение «Если существует какой-нибудь знак, то знак существует», а второе умозаключение «Если нет знака, то знак существует» становится лишним. Если же истинным будет здесь суждение «Нет никакого знака», то удвоенное умозаключение окажется лишним для построения доказательства. И станет необходимым вывод «Если нет знака, то знак есть». Итак, умозаключение это плохо по своему балласту.

295 Но для того чтобы теперь нам не сходитья с противниками в мелочах, можно построить другое умозаключение, придерживаясь такого способа. Если говорящий, что нет никакого знака, обращается к тому, чтобы говорить, что знак существует, то и говорящий, что есть знак, обращается к тому, чтобы говорить, что нет никакого знака. Говорящий скептически, что нет никакого знака, по их мнению, обратился к тому, чтобы говорить, будто есть некоторый знак; стало быть, говорящий догматически, что есть какой-нибудь знак, обратился к тому, чтобы говорить, будто нет никакого

296 знака, — как это мы покажем. Вот, например, если для говорящего, что есть какой-нибудь знак, понадобится удостоверить свое утверждение знаком, а существование какого-нибудь знака не подтверждено всеобщим согласием, как он воспользуется знаком для удостоверения того, что знак есть? Не будучи в состоянии доказать при помощи знака существование какого-нибудь знака, он должен обратиться к признанию, что знака не существует. Но пусть даже будет допущен в порядке излишества только тот один знак, который показывал бы, что вообще нет никакого знака. Какая же тут будет

297 для них польза, если они не могут назвать знака ни для какого своего учения? Такая позиция поэтому для них бесполезна — я имею в виду общее признание, что есть какой-нибудь знак. Пожалуй, им необходимо заметить неопределенное «Есть знак» определенным выражением «Есть этот знак». Но этого им нельзя делать. Ведь всякий знак, равно как и обозначаемое, зависит от мнения и подлежит неразрешимому разногласию. Поэтому, например, как «Кто-то плывет через скалу» ложно, поскольку нельзя подставить вместо него определенное истинное: «Такой-то плывет через скалу»; таким же образом поскольку вместо неопределенного «Существует какой-нибудь знак» мы не можем подставить определенное истинное выражение «Существует этот знак», постольку ложно становится, стало быть, выражение «Существует какой-нибудь знак» и истинным — противоположное ему: «Нет знака».

298 Впрочем, пусть все их доводы останутся в силе, однако остаются непровергнутыми и речи скептиков. Что же остается при равновесии доводов на той и другой стороне, кроме как воздерживаться от суждения и не определять искомого предмета, не высказывая, что

есть какой-нибудь знак, и не высказывая, что его нет, но безопасно утверждая, что он не больше есть, чем <sup>299</sup> не есть? Но так как доказательство оказывается по своему роду знаком, который на основании признания посылок раскрывает неочевидный вывод, то не нужно ли в вопросе о знаках заняться исследованием и этого доказательства?

#### [IV. О ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ]

О том, ради чего в настоящий момент мы исследуем <sup>300</sup> вопрос о доказательстве, было сказано раньше, когда мы рассматривали вопрос о критерии и о знаке<sup>60</sup>. Для того чтобы наше изложение не вышло неметодичным, но увереннее выступило и воздержание от суждения<sup>61</sup>, и возражение против догматиков, надо объяснить самое понятие доказательства.

Итак, доказательство по своему роду есть рассуж- <sup>301</sup> дение. Оно ведь, очевидно, не есть чувственный предмет, но некоторое *движение мысли и признание с ее стороны*, что, собственно, и относится к рассуждению. Рассуждение же, проще говоря, есть то, что составлено <sup>302</sup> из *посылок и вывода*. *Посылками* мы называем не какие-либо положения, на которых мы настаиваем, но те, которые собеседующий допускает и воспринимает ввиду их очевидности. Вывод же есть то, что строится из этих посылок. Например, умозаключением является такая цельная система: «Если сейчас день, то свет есть. Но сейчас день. Следовательно, свет есть». Посылки <sup>303</sup> же его — «Если сейчас день, свет есть» и «Но день есть», а вывод — «Следовательно, сейчас свет». Из рассуждений одни — выводные (*συμπερασματικοί*), другие — невыводные. *Выводные* те, в которых при допущении наличия посылок в силу этого допущения за посылками следует вывод, как это было сказано у нас немного раньше. Именно, вследствие того что [выводное рассуждение] состоит из умозаключения «Если сейчас день, свет есть», которое обещает, что при истинности в нем первой [части] истинной будет и вторая находящаяся в нем <sup>304</sup> [часть], и еще из суждения «Сейчас день», которое в умозаключении является предыдущим, я утверждаю, что если умозаключение дано как истинное, так что за находящимся в нем предыдущим идет его последующее, и если дано действительно, что «Сейчас день», то по необходимости при наличии этого будет выведена и вторая часть этого, т. е. «Свет есть», а это и есть вывод.

- 305 Таковы по характеру выводные рассуждения. А *не-выводные* построены не так. Из выводных одни *выводят нечто явное*, другие — *неявное*. Примером выводящих явное служит вышеприведенное умозаключение, построенное так: «Если сейчас день, свет есть. Но сейчас день. Следовательно, свет есть». Ведь суждение «Свет есть» одинаково явно с суждением «Сейчас день». И еще такое: «Если Дион гуляет, Дион движется. Дион гуляет. Следовательно, Дион движется». Ведь суждение «Дион движется» является в данном случае выводом самоочевидным. Неявным вывод делает, например, такое рассуждение: «Если пот выступает через поверхность кожи, то в теле существуют невидимые поры. Но есть первое. Следовательно, есть второе». Ведь существование мыслимых пор в теле принадлежит к числу неявных предметов. И в свою очередь: «То, с отделением чего от тела люди умирают, есть душа. Люди умирают с отделением от тела крови. Следовательно, душа есть кровь». В самом же деле то, что существование души заключается в крови, неочевидно.
- 307 Из этих рассуждений, выводящих неявное, одни приводят нас от посылок к заключению только *самим процессом вывода*, другие же — процессом вывода и вместе с тем путем некоторого *раскрытия*. Из делающих выводы только на основании процесса вывода [можно отметить те], которые, по-видимому, вытекают из доверия и памяти, как, например, такое рассуждение: «Если кто-нибудь из богов сказал тебе, что такой-то разбогатеет, то такой-то разбогатеет. Но некий бог (допустим, что я указываю на Зевса) сказал тебе, что такой-то разбогатеет. Следовательно, такой-то разбогатеет». Ведь здесь мы получаем вывод о том, что такой-то разбогатеет, построенный не на основании смысла
- 308 предложенного рассуждения, а на доверии к изречению бога. Путем как процесса вывода, так и в целях раскрытия ведет нас от посылок к выводу, например, умозаключение о мысленных порах. Ведь суждение «Если пот выступает через поверхность кожи, то в теле есть невидимые поры» и факт выступления пота через поверхность кожи дают нам понять на основании свойства пота то, что существуют мыслимые проходы в теле, по такому рассуждению: «Через плотное и непористое тело не может проходить влага. Однако через тело проступает пот. Значит, тело не плотно, но пористо».

При таком положении дела доказательство, очевидно, <sup>310</sup> прежде всего должно быть рассуждением, затем выводным [рассуждением], в-третьих, истинным, в-четвертых, имеющим неясное заключение, в-пятых, раскрывающим его на основании смысла посылок. Поэтому такое рас- <sup>311</sup> суждение при наличии дна: «Если сейчас ночь, то существует мрак. Но сейчас ночь. Следовательно, существует мрак» — хотя и является выводным (поскольку вывод в нем происходит из данных посылок), но во всяком случае не истинным, поскольку оно содержит в себе ложную посылку «Сейчас ночь». Поэтому оно недоказательно. В свою очередь рассуждение «Если сейчас день, <sup>312</sup> то свет есть. Сейчас день. Следовательно, свет есть» кроме того, что оно выводное, оно еще и истинно, так как при данности его посылка делается и вывод и при помощи истинного показывает нечто истинное. Но, будучи таковым, опять-таки оно не есть доказательство, потому что оно имеет явный вывод «Свет есть», а не неявный.

На этом же основании и такое рассуждение: «Если <sup>313</sup> кто-либо из богов сказал тебе, что такой-то разбогатеет, то такой-то разбогатеет. Этот бог сказал тебе, что такой-то разбогатеет. Следовательно, такой-то разбогатеет» — имеет неявное заключение, что такой-то разбогатеет, но не есть доказательство, потому что заключение получается не на основании смысла посылок, но получается из принятия доверия к богу. Поэтому при <sup>314</sup> стечении всех этих обстоятельств, т. е. когда рассуждение и выводное, и истинное, и раскрывает неявное, тогда налицо доказательство. Отсюда и определяют его [стоики] следующим образом <sup>62</sup>: «Доказательство есть рассуждение, вскрывающее неявный вывод на основании заключения из признаков посылок», как, например, такое: «Если существует движение, существует пустота. Но движение существует. Следовательно, пустота существует». Ведь существование пустоты не явно и раскрывается на основании заключения из истинных посылок, а именно из суждения «Если существует движение, существует пустота» и из суждения «Движение существует».

Вот что подобало выставить о понятии рассматри- <sup>315</sup> ваемого предмета. Теперь по порядку следует изъяснить также и то, из какого материала он состоит.

316 Из предметов, как мы часто говорили выше, одни считаются *явными*, другие — *неявными*. Явные — невольно воспринимаемые из их представления и аффекции, как, например, в данный момент: «Сейчас день», «Это — человек» и любое тому подобное. Неявные же не таковы.

317 Из неявных, как говорят некоторые в целях разделения, одни неявны *по природе*, другие же, имеющие то же самое название, не явны *по роду*. Неявны по природе те, которые ни прежде не были восприняты, ни теперь не воспринимаются, ни потом не будут восприняты, 318 вечно пребывая в неизвестности, как, например, четное или нечетное число звезд. Таким образом, они называются неявными по природе не потому, что они имеют неявную природу сами по себе, так как это спорный вопрос (т. е. мы говорим, что не знаем их, и вместе с тем признаем, что они имеют какую-то природу), но потому, что они неявны для нашей природы.

319 Неявными же по роду при одном и том же наименовании называются те, которые по собственной сущности скрыты, но узнаются при посредстве признаков или доказательств, например что элементы, носящиеся в беспредельной пустоте, неделимы.

320 Ввиду же такого различия в предметах мы говорим, что [понятие] доказательства ни явно (потому что оно не познается само из себя и в результате принуждения со стороны аффекции), ни неявно по природе (потому что не безнадежно его восприятие), но, поскольку остается существовать указанное различие в неявных [предметах], имеющих скрытую и темную для нас природу, оно воспринимается, по-видимому,

321 философским рассуждением. Это мы говорим не твердо, так как было бы смешно, допустив заранее существование [доказательства], после этого вести исследование его же, но мы лишь говорим, что по своему понятию доказательство таково. Ведь на основании именно такого

322 понятия и антиципации и возникает рассуждение о его существовании. Поэтому следующим образом надо рассуждать о том, что доказательство по своему понятию относится к предметам неявным и что оно не может быть познано через самого себя.

Явное и очевидное везде явно и очевидно, всеми признается и не допускает никакого колебания. Неяв-

ное же возбуждает разногласие и заставляет колебаться. 323  
И это справедливо. Ведь всякое рассуждение оценивается как истинное или ложное по его отношению к предмету, о котором оно произносится. В самом деле, если оно находится в соответствии с предметом, о котором оно произнесено, оно считается истинным, а если оно разноречит [с этим предметом], оно ложно. Пусть, например, кто-нибудь заявляет, что сейчас день. Тогда, отнеся сказанное к предмету и узнав, что его наличие подтверждает высказывание, мы утверждаем, что сказанное истинно. Поэтому, когда очевиден и явен предмет, о котором произносится суждение, мы, без труда отнеся к нему сказанное, говорим тогда, что суждение или истинно, если оно засвидетельствовано предметом, или ложно, если суждение ему противоречит. Когда же налицо предмет неявный и скрытый для нас, тогда, поскольку отнесение суждения к этому предмету не может быть произведено с уверенностью, остается пользоваться верой и принуждать мысль к соглашению на основании [только] вероятных предположений. Но так как каждый по-разному соображает и убеждается, то происходит разногласие, поскольку ни неудачливый не знает, что он потерпел неудачу, ни удачливый не знает, что решил вопрос удачно.

В этом отношении скептики очень остроумно сравни- 325  
вают тех, кто возится с вопросом о неявных предметах, со стреляющими во мрак в какую-нибудь цель. Ведь как можно предположить, что кто-нибудь из стрелков промахнется, а кто-нибудь и попадет? Но кто попал и кто промахнулся, остается неизвестным, так приблизительно и многочисленные рассуждения направляются в глубокой тьме скрытой истины на ее поиски; но, какое из них соответствует истине и какое противоречит ей, нельзя узнать, так как искомое далеко от ясности. Это 326  
прежде всех высказал Ксенофан.

Ясного муж не один не узнал; и никто не возможет  
Знающим стать о богах и о том, что о всем возвещаю;  
Даже когда и случится кому совершенное молвить,  
Сам не ведает он, и всем лишь мненье доступно 63.

Поэтому если явное оказывается по вышеупомянутой 327  
причине общепризнаваемым, а неявное спорным, то необходимо, чтобы и спорное доказательство было неявным. А то, что оно спорно на самом деле, — это не требует

для нас многих слов, но лишь некоторого краткого и легкого упоминания, потому что догматические философы и логики-врачи устанавливают его, эмпирики же устраняют и, пожалуй, также Демокрит, поскольку он 328 сильно возражает против доказательства своими «Канонами»<sup>64</sup>, а скептики воздерживаются от суждения о нем, пользуясь ответом «не более»<sup>65</sup>. Среди устанавливающих его есть также достаточное разногласие, как мы покажем в дальнейшем изложении.

329 Итак, доказательство есть нечто неявное. Действительно, если всякое доказательство, содержащее в своих посылках какое-нибудь мнение, есть тем самым и мнение, а всякое мнение противоречиво, то по необходимости и всякое доказательство противоречиво и принадлежит к числу [только еще] искомым предметов. Например, Эпикур считает, что он дал такое сильнейшее доказательство существования пустоты<sup>66</sup>: «Если существует движение, существует пустота. Но движение существует. Следовательно, пустота существует». Если бы 330 относительно посылок этого доказательства были все согласны, то по необходимости оно имело бы и вывод, следующий за посылками и допускаемый всеми.

331 При настоящем же положении дел некоторые встают против этого, т. е. против того, что этот вывод не вытекает из посылок; и это не потому, что он не 332 дует за ними, но потому, что самые посылки ложны и противоречивы. Для того чтобы не входить в рассмотрение многих суждений об умозаключении, скажем, что истинно само по себе то умозаключение, которое не таково, чтобы начинаться с истинного и оканчиваться ложным<sup>67</sup>. Умозаключение «Если существует движение, то существует пустота», по Эпикуру, как начинающееся с истинного «Существует движение» и оканчивающееся истинным, будет истинным; по учению перипатетиков, как начинающееся с истинного «Существует движение» 333 и оканчивающееся ложным «Существует пустота», будет ложным; по Диодору, как начинающееся с ложного «Существует движение» и оканчивающееся ложным «Существует пустота», само будет истинным, но при- 334 бавку «Существует движение» он опровергает как ложную. По учению скептиков, [это рассуждение], как оканчивающееся неявным, неявно. Ведь «Существует пустота», по их мнению, относится к неизвестному. Из этого видно, что посылки доказательства противоре-

чивы, разногласны и неявны, поэтому доказательство на основании их совершенно неявно.

Далее, доказательство принадлежит к числу относительных предметов: оно проявляется не само по себе, но видится в отношении к доказываемому предмету. Однако еще вопрос, существуют ли относительные предметы. И многие говорят, что они не существуют. Однако, что возбуждает колебания, неявно. Итак, и по этой причине доказательство неявно. Кроме того, доказательство состоит или из звука, как сказано эпикурейцами, или из бестелесных словесных обозначений, как говорят стоики. Однако, из чего бы оно ни состояло, оно возбуждает большой вопрос. Ведь еще вопрос, существуют ли словесные обозначения; и об этом немало рассуждают. Сомнительно также, обозначают ли что-нибудь звуки. Если же спрашивается, из какого материала состоит доказательство, а искомое неявно, то и доказательство совершенно неявно.

Пусть это будет как бы элементом [нашего] будущего опровержения. Мы же, переходя по порядку, рассмотрим вопрос относительно того, существует ли само доказательство.

#### [VI. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО?]

Изложив, из какого материала состоит доказательство, попытаемся последовательно принять во внимание и те рассуждения, которые ставят его под сомнение, рассматривая, следует ли за его помятием и антиципацией<sup>68</sup> также его реальность, или нет. Впрочем, некоторые, а особенно сторонники эпикурейского учения, обыкновенно грубовато восстают против нас, говоря: или вы мыслите, что такое доказательство, или не мыслите; и если мыслите и имеете о нем понятие, то доказательство существует; если же не мыслите, то каким образом вы исследуете то, что вами совсем не мыслится?

Говорящие это сами скоро запутываются, поскольку бесспорно, что предварительно надо иметь антиципацию и понятие всякого искомого предмета. Ведь каким же образом можно было бы исследовать предмет, не имея о нем никакого понятия? Ни удачник не узнает, что ему удалось, ни промахнувшийся — что он промахнулся. Поэтому мы такую точку зрения допускаем; и мы во всяком случае настолько далеки от утверждения, будто мы совсем не имеем понятия об искомом предмете, так

- что, наоборот, мы считаем, что имеем много понятий и антиципаций искомого, и [только] из-за невозможности их распознать и найти самую вескую из них антиципацию мы остаемся при воздержании от суждения и в нерешительности. Если бы мы имели одну антиципацию искомого предмета, то, следуя за нею, проверили бы, что он существует таким, каким мы нашли его по этому одному пониманию. При настоящем же положении дела, поскольку мы имеем много понятий об одном предмете, и притом разносторонних и спорных и одинаково верных вследствие их собственного вероятия и вследствие нашего доверия к защищающим их людям, мы, не будучи в состоянии ни верить всем вследствие их спорности, ни всем им не доверять, потому что не найдется понятия более заслуживающего доверия, ни верить одному, а другому не доверять ввиду их равноправия, — мы по необходимости пришли к воздержанию от суждения.
- 334 а Но мы имеем антиципации предметов по указанному выше способу. И вследствие этого если бы антиципация была постижением, то мы, пожалуй, согласились бы: в том факте, что мы имеем антиципацию предмета, уже содержится и постижение предмета. Но при настоящем положении дела, поскольку антиципация и понятие предмета не есть его реальное существование, мы утверждаем, что хотя мы и мыслим этот последний, но
- 335 а ни в коем случае мы его не постигаем по вышесказанным причинам, так как если антиципации суть уже постижения, то мы должны взаимно осведомиться у них, имеет или не имеет Эпикур антиципацию и понятие четырех элементов и если не имеет, то как он постигнет искомый предмет и как он будет исследовать его, поскольку он даже не имеет о нем понятия. Если же он это имеет, то как он мог не постичь того, что существует четыре эле-
- 336 а мента? Я думаю, что в свою защиту они скажут, что Эпикур мыслит четыре элемента, но не воспринял их вполне. Ведь мысль, [скажут они], есть простое движение рассудка; и, держась за нее, он противится существованию четырех стихий. Однако мы тоже имеем понятие о доказательстве и, исходя из него, тоже исследуем, существует или не существует доказательство. Однако, хотя это понятие мы и имеем, мы не должны будем соглашаться на то, что имеем тем самым [уже само] постижение.

Но против них речь еще пойдет ниже <sup>69</sup>. Поскольку <sup>337a</sup> же возражения следует делать методически, то надо исследовать, против какого по преимуществу доказательства необходимо возражать. Именно, если мы пожелаем возражать против доказательств отдельных и свойственных каждой науке, наше возражение будет не методично, поскольку таких доказательств бесконечное количество. Если же мы устраним *доказательство* <sup>338</sup> *как род*, которое, как известно, объемлет все видовые доказательства, то ясно, что в нем мы устраним их все. В самом деле, как при отсутствии живого существа нет и человека, а при отсутствии человека нет и Сократа (поскольку виды устраняются совместно с родами) — так при отсутствии родового доказательства исчезает и всякое видовое доказательство. В виде со- <sup>339</sup> вершенно не устраняется род, например в Сократе — человек; в роде же, как я выше сказал, уничтожается и вид. Поэтому необходимо и для тех, кто ставит под сомнение доказательства, устранять не иное какое-нибудь доказательство, как только родовое, за которым придется последовать и остальным. Итак, раз доказа- <sup>340</sup> тельство неясно, как мы это рассмотрели, то оно само нуждается в доказательстве — потому что всякое неясное, воспринимаемое бездоказательно, недостоверно. Существование же доказательства может быть установлено или родовым доказательством, или видовым.

Но видовым оно не может быть установлено никоим <sup>341</sup> образом. Ведь никакое видовое доказательство не устанавливается без признания родового. Как, например, если не ясен факт существования живого существа, то не становится известным и факт существования лошади; так же в случае непризнания факта родового доказательства ни одно из отдельных доказательств не будет достоверно, вместе с чем мы попадаем в тупик взаимодоказуемости. Ведь чтобы упрочилось родовое доказа- <sup>342</sup> тельство, мы должны иметь достоверным видовое, а для того, чтобы признано было видовое, иметь прочным родовое, так что не может существовать ни то раньше этого, ни это раньше того. Следовательно, видовым доказательством не может быть доказано родовое.

Так же и родовым не может быть доказано видовое. <sup>343</sup> Ведь оно само есть искомое; а, будучи неявным искомым, оно не может утвердиться само по себе и во всяком случае нуждается в том, чем было бы вскрыто оно само.

Оно является устанавливающим что-нибудь не иначе как если только брать его в силу гипотезы. Но если что-либо, раз принятое по гипотезе, становится достоверным, то какая же еще необходимость его доказывать, если мы можем принять его само по себе и без всякого доказательства считать его достоверным в силу  
344 именно принятой нами гипотезы? Кроме того, если родовое доказательство может утвердить родовое доказательство, оно само одновременно должно оказаться и явным, и неявным; именно, поскольку оно доказывает — явным; поскольку же оно доказывается — неявным. Оно будет также достоверным и недостоверным: достоверным — потому что оно нечто раскрывает, недостоверным — потому что оно само раскрывается. Однако совершенно бессмысленно одно и то же называть явным и неявным, достоверным и недостоверным. Поэтому и считать родовое доказательство само себя утверждающим нелепо.

345 Однако и по другому методу можно заключить, что не только доказательство, но и ничто другое из сущего не может быть установлено при помощи родового доказательства. Ведь родовое доказательство или имеет такие-то посылки и такой-то вывод, или не имеет. Имеющее такие-то посылки и такой-то вывод становится одним из видовых доказательств. Если же оно не имеет посылок и вывода, то поскольку без посылок и вывода доказательство не дает заключения, то не дает заключения и родовое доказательство. А не давая никакого заключения, оно не выведет и того, что оно само существует.

346 Поэтому, если признано, что первое доказательство должно быть доказано, но само оно не может быть доказано ни на основании родового, ни на основании видового доказательства, то ясно, что, не находя никакого другого [средства], кроме этих, мы обязаны воздержаться от суждения по вопросу о доказательстве.

347 Действительно, если первое доказательство доказывається, то оно доказывается или при помощи искомого доказательства, или при помощи неискмого. Оно не может доказываться при помощи неискмого, поскольку всякое доказательство, раз уже первое подверглось сомнению, является предметом искания. Не может оно доказываться и при помощи искомого, потому что опять-таки, если оно ищется, оно должно быть установлено

другим доказательством, а третье — четвертым, а четвертое — пятым; и так до бесконечности. Поэтому доказательство не может иметь твердого существования.

Димитрий Лаконский <sup>70</sup>, один из знаменитых последователей Эпикура, считал, что легко опровергнуть такого рода возражение. Именно, оно говорит: «Установив одно из видовых доказательств, например выводящее, что элементы есть атомы или что пустота существует, и признавши его прочным, мы тем самым будем иметь в нем и достоверное родовое доказательство. Ведь где есть вид какого-либо рода, там вполне находится и род, к которому относится вид», как мы упомянули выше. Хотя этот [ход мыслей] и кажется вероятным, но он невозможен. Именно, прежде всего никто не допустит, чтобы Димитрий установил видовое доказательство, если раньше не было установлено родовое. И, как он сам думает, что вместе с видовым доказательством он имеет тотчас же и родовое, так и скептики будут думать, что прежде надо доказать его род, чтобы [потом уже] был удостоверен вид. Впрочем, даже если бы они ему это позволили (я имею в виду установление видового доказательства для упрочения родового доказательства), то все равно не успокоятся последователи родственных [ему же самому] учений. Но какое бы доказательство он ни принял за достоверное, они все равно его ниспровергнут; и окажется множество таких людей, которые не позволят полагать его [видовое доказательство как достоверное]. Например, если взять доказательство относительно атомов, они в бесчисленном количестве будут ему возражать; и если взять доказательство о пустоте, то очень многие против него восстанут; и если доказательство о малых обликах — точно так же. И если бы даже скептики максимально сошлись со школой Димитрия, все равно он не будет в состоянии удостоверить хотя бы одно из отдельных доказательств ввиду спора самих же догматиков [по этому предмету]. С другой стороны, каким прочным видовым доказательством он, по его словам, будет обладать? Это будет или то, которое само по себе правится ему из всех, или какое бы то ни было любое, или доказываемое. Но принятие удобного ему из всех произвольно и скорее походит на выбор по жребию. Если же любое, то он должен принять всякие доказательства — и эпикурейцев, и стоиков, и еще перипатетиков, что бессмысленно. Если

же доказываемое, то оно не есть доказательство. Ведь если оно доказывается, то оно только еще ищется, а искомое не будет достоверным, но нуждающимся в том, что его упрочило бы. Следовательно, невозможно одно из  
353 отдельных доказательств считать достоверным. Да и посылки доказательства, о котором говорит Димитрий, или сомнительны, или несомнительны и достоверны. Однако если они сомнительны и недостоверны, то и состоящее из них доказательство будет совершенно недостоверно для установления чего бы то ни было. А то, что будто бы они достоверны и несомненны, есть скорее благое пожелание, чем истина.

354 Ведь если все сущее или чувственно, или мысленно, то и посылки доказательства должны быть или чувственными, или мысленными. Но чувственны они или мысленны, об этом идет спор. Чувственные или таковы, какими они являются, или они обманы чувств и создания мысли, или одни из них вместе с являемостью существуют, другие же только являются, по отнюдь не существуют. Действительно, можно найти известных лиц, возглавляющих каждую такую школу. Так, Демокрит колебал всякое чувственное бытие, Эпикур всякое чувственное считал устойчивым <sup>71</sup>, а стоик Зенон <sup>72</sup> проводил [здесь] различие, так что если посылки чувственны, то они разноречивы. Но ведь то же случается и если посылки мысленны. Ведь, поскольку всем нравится разное, относительно этих [вопросов] и в жизни, и в философии можно быть свидетелем больших споров.

356 Затем, кроме сказанного, если всякое восприятие мыслимого предмета имеет начало и источник прочности в чувственном, а предметы, познаваемые при помощи чувственного восприятия, как мы рассмотрели, противоречивы, то необходимо, чтобы такими же были и мысленные предметы, так что посылки доказательства,  
357 какого бы рода они ни были, недостоверны и непрочны. А поэтому и доказательство недостоверно. Говоря же более общо, посылки суть явления; а относительно явлений [как раз] ищется, существуют ли они; искомое же само по себе не есть посылки, но должно быть чем-нибудь подтверждено.

Но посредством чего же мы можем установить то,  
358 что явление таково, каким оно является? Или посредством совершенно неявного предмета, или посредством явного. Но выяснение через неявное — велепость, так

как неясное настолько далеко от возможности что-либо раскрыть, что, наоборот, само нуждается в подтверждающем. Выяснение же через явление еще нелепее, по-359 сколько оно само является искомым, а никакое искомое не утверждает само себя. Следовательно, невозможно устанавливать явления, чтобы этим способом получить и достоверность доказательства.

Однако, говорят догматики, явления совершенно не-360 обходимо утверждать, во-первых, потому, что мы не имеем ничего достовернее их; затем потому, что колеблющее их рассуждение само уничтожает себя. Ведь для устранения их оно пользуется или только голым высказыванием, или явным, или неявным. Но тот, кто пользуется простым высказыванием, лишен достоверности, ибо нетрудно выставить и противоположное высказывание. Если же — неявным, то опять лишен достовер-361 ности тот, кто хочет опровергнуть явление при помощи неявного. Если же рассуждение колеблет явления самими же явлениями, то они должны во всяком случае быть достоверными, и, таким образом, явления окажутся достоверными сами на основании себя. Поэтому и данное рассуждение выступает против них.

Однако мы выше рассмотрели, что явления, будь они чувственные или мысленные, возбуждают большой спор362 и среди философов, и в жизни <sup>73</sup>. Теперь же надо сказать то, что относится к выставленной дилемме, а именно: мы не колеблем явлений ни путем голого высказывания, ни через то, что не является, но мы сравниваем их с ними же самими: если чувственные явления находятся в согласии с чувственными и мысленные — с мысленными и наоборот, то мы, пожалуй, допускаем, что они таковы в действительности, какими кажутся.363 Теперь же, находя, что в этом сравнении не решен спор, а в силу этого спора одно опровергается другим, когда нельзя ни установить всего — вследствие такого спора, ни чего-нибудь одного — вследствие равновесия аргументов, ни все отвергнуть — вследствие того, что нет ничего достовернее явлений, — теперь, [при таком положении дела], мы пришли к воздержанию от суждения.

Рассуждение, однако, получающее достоверность на364 основании явлений, тем самым, что оно их колеблет, отвергает и само себя. Это было возражением тех, которые старались предвосхитить искомый предмет <sup>74</sup>. В са-

мом деле, не рассуждение упрочивается на основании  
365 явлений, но явления укрепляются на основании рассу-  
ждения. И справедливо: ведь если есть относительно них  
разногласие, когда одни признают их существование,  
другие отрицают, то они должны устанавливаться на  
основании рассуждения. Свидетельствует об этом не  
кто иной, как инакомыслящие, не вполне признающие  
явления, но желающие доказать рассуждением, что  
явления истинны. И на основании чего еще другого  
можно утверждать, что явлениям надо доверять?

366 Следовательно, не явления устойчивее рассуждения,  
но рассуждение устойчивее явлений, поскольку оно  
удостоверяет и самого себя, и явления.

Если посылки доказательства неявны, то, очевидно,  
неявен и вывод, а поскольку состоящее из неявного  
неявно, то и доказательство неявно и требует того, что  
доставит ему достоверность. А это невозможно для дока-  
367 зательства. Однако, говорят [стойки] <sup>75</sup>, не нужно доби-  
ваться доказательств всего, надо принимать некоторые  
из вещей и на основании гипотез, поскольку рассужде-  
ние не сможет у нас продвинуться, если не будет дано  
того, что само по себе достоверно. Но во-первых, мы  
скажем, что их учению и незачем куда-либо продви-  
368 гаться, поскольку оно просто выдуманно. Затем, в каком  
направлении они продвинулись? Поскольку наличные  
явления устанавливают только то, что они явствуют,  
не будучи в силах убедить нас в своем реальном суще-  
ствовании, мы можем допустить, что как посылки дока-  
зательства явствуют, так и вывод. По этому способу  
искемое не будет выведено и не будет достигнута истина,  
если мы останемся с простым высказыванием и собст-  
венной аффекцией. А желать представить, что явления  
не только явствуют, но и существуют, есть дело людей,  
не удовлетворяющихся для нужды необходимым, но  
старающихся урвать и возможное.

369 Поскольку вообще догматики признают, что не  
только доказательство преуспевает на основании гипо-  
тезы, но и почти вся философия, мы попытаемся по  
возможности кратко изложить наши возражения про-  
тив тех, кто принимает *что-либо на основании гипотезы*.

370 Если то, что они принимают, по их словам, на осно-  
вании гипотезы, достоверно, постольку поскольку оно  
принято на основании гипотезы, то окажется досто-  
верным и противоположное этому, если оно будет при-

нято на основании гипотезы, и таким образом, мы утвердим то, что само себе противоречит. Если же гипотеза бессильна для удостоверения этого (я имею в виду названные противоположности), то она окажется бессильной и для того, так что мы опять не установим ни того ни другого.

То, что кто-либо предполагает, или истинно и <sup>371</sup> таково, как оно предполагается, или ложно. Если оно истинно, то предполагающий это несправедлив в отношении себя, так как, имея возможность не доискиваться его, но взять его самого по себе как истинное, прибегает к действию, весьма подозрительному, к гипотезе, отыскивая то, что само по себе истинно. Если же оно ложно, то пользующийся гипотезой поступает несправедливо уже не в отношении себя, но в отношении природы вещей, требуя, чтобы не-сущее было признано само по себе как сущее, и принуждая принимать ложь за истину. Однако, если кто-либо считает верным все <sup>372</sup> следующее за принятым на основании гипотезы, он уничтожает все философское изыскание. Именно, предположим сейчас, что три равняется четырем, и выведем как следствие, что шесть равняется восьми. Это будет истинно (что шесть равняется восьми).

Если же нам возразят, что это бессмысленно (т. е. <sup>373</sup> предположенное по гипотезе должно быть верным, для того чтобы можно было допустить последующее за ним), то и от нас они услышат, что не следует стремиться принимать что-либо на основании его самого, но все полагаемое полагать точно.

Кроме того, если предполагаемое, поскольку оно <sup>374</sup> предполагается, верно и безошибочно, то пусть философствующие догматически берут в качестве предположений не то, из чего они выводят неявное, но само неявное, т. е. не посылки доказательства, но вывод. Однако, хотя бы они делали и бесчисленное количество предположений, предполагаемое не станет достоверным ввиду своей неявности и возникающего относительно него вопроса. Отсюда очевидно, что, даже когда они отыскивают посылки доказательства без доказательства, они не достигают никакой достоверности вследствие того, что и посылки принадлежат к числу сомнительного.

Клянусь Зевсом, но возражатели обыкновенно гово- <sup>375</sup> рят, что достоверность укрепления гипотезы заклю-

чается в том, что получающееся в качестве вывода из того, что допущено на основании гипотезы, оказывается истинным; ведь если вытекающее из нее верно, то те  
376 посылки, из которых оно вытекает, тоже истинны и неоспоримы. Но чем, позволительно спросить, можем мы доказать, что вытекающее из принятого по гипотезе истинно? На основании ли его самого или посылок, из которых оно следует? Но на основании его самого [истинность его] не будет доказана, поскольку оно само не явно. Но может быть, на основании посылок? И этого не может быть, так как об этом как раз и идет спор и сначала нужно еще это установить.

377 Впрочем, пусть вытекающее из принятого на основе гипотезы будет истинно; из-за этого само то, что принято на основании гипотезы, еще не станет истинным. Ведь если бы они считали, что только за истинным следует истинное, то рассуждение продвинулось бы вперед, так что из истинности вытекающего из принятого на  
378 основании гипотезы становилось бы истинным и само принятое на основании гипотезы. Но при настоящем положении дела, поскольку они говорят, что и за ложным следует ложное и за ложным истинное, то не необходимо, если последующее истинно, чтобы и предыдущее было истинным, но при истинности последующего предыдущее может быть ложным.

Итак, вот что пусть будет сказано, как говорится, с пути свернув <sup>76</sup> и в виде отступления о том, что не следует доказательству начинаться с гипотез.

379 А далее надо показать, что доказательство [и само по себе] впадает во взаимодоказуемость, что составляет еще большие трудности. Именно, мы установили, что доказательство относится к числу неявных предметов и все неявное нуждается в разрешении, а нуждающееся в разрешении требует критерия, который выявлял бы, правильно ли оно или неправильно. Как измерение не может производиться без меры и все выпрямляемое  
380 выпрямляется не без отвеса, так и оцениваемое разбирается не без критерия. Поэтому поскольку под вопросом и существование критерия (при этом одни говорят, что его нет, другие — что он есть, а третьи воздерживаются от всякого суждения), то существование критерия нуждается еще в доказательстве каким-либо доказательством. Но для того чтобы мы имели достоверное доказательство, очевидно, надо обратиться к критерию.

И таким образом, не имея ни достоверного доказательства ранее критерия, ни твердого критерия ранее доказательства, надо относительно обоих признать необходимым воздержание от суждения.

Вместе со сказанным можно будет поколебать доказа- 381  
тельство, также исходя из его понятия. Правда, даже если бы его можно было помыслить, оно не существовало бы в совершенном смысле, поскольку, как я сказал <sup>77</sup>, есть много такого, что мыслится, но что не имеет никакой реальности. Теперь же когда обнаруживается, что и само понятие доказательства невозможно, то, бесспорно, отсекается и надежда на его реальность. При 382  
существовании двух доказательств, родового и видового, родовое мы само по себе найдем немыслимым. Ведь никто из нас не знает родового доказательства, и никогда через него ничего не удавалось установить. 383  
С другой стороны, нужно спросить, имеет ли такое доказательство посылки и вывод или не имеет. И если не имеет, как оно еще может мыслиться доказательством, если понятие никакого доказательства не может составиться без посылки и вывода? Если же оно имеет и то и другое, т. е. посылки и вывод, то оно есть [уже] видовое, [а не родовое] доказательство. Ведь если все 384  
доказуемое и все доказующее относится к предметам частным, то необходимо, чтобы и доказательство было одним из видовых предметов. У нас, однако, было рассуждение как раз не о видовом, а о родовом доказательстве. Следовательно, родовое доказательство невозможно помыслить [в понятии]. Но также не мыслится и видовое.

В самом деле, у догматиков доказательством назы- 385  
вается рассуждение, раскрывающее неясный предмет на основании вывода при посредстве некоторых явных предметов. Итак, или весь состав, т. е. то, что мыслится как состоящее из посылок и вывода, есть доказательство, или только посылки суть доказательство, а вывод есть доказуемое. Что бы, однако, из этого ни назвали доказательством, все равно понятие доказательства колеблется.

Действительно, если доказательство составляется 386  
из посылок и вывода, то необходимо, чтобы доказательство, содержащее что-нибудь неявное, сейчас же само оказывалось неявным и чтобы, ставши таким, само нуждалось в каком-нибудь доказательстве, что нелепо.

Поэтому составленное из посылок и вывода не может быть доказательством, раз мы не мыслим доказательство ни как неявное, ни как пуждающееся в доказательстве.

387 Далее, доказательство принадлежит к предметам относительным. Ведь оно ориентируется не само на себя и мыслится не как изолированное, но имеет нечто, чего именно оно является доказательством. Поэтому если в него включается вывод, а всякий относительный предмет паходится вне того, в отношении чего он зовется относительным, то доказательство мыслится не относящимся ни к чему, поскольку вывод уже заключен в нем самом. Однако хотя бы мы подставили извне и другой вывод, в отношении к которому мыслилось бы наше доказательство, то окажется два вывода относительно данного места: один — заключенный в доказательстве, другой же — находящийся вне его, к которому мысль и относит доказательство. Но нелепо во всяком случае, чтобы одно доказательство имело два вывода. Следо-  
388 вательно, доказательство не состоит из посылок и вы-  
389 вода. Поэтому остается говорить, что доказательство состоит только из посылок. Но это глупо. Ведь это вообще не есть рассуждение, по предмет неполный и бессмысленный, поскольку никто из находящихся в здравом уме не говорит, что речение: «Если существует движение, то существует пустота, но движение существ-  
390 вует» — есть рассуждение или имеет смысл. Итак, если доказательство мыслится или не состоящим из посылок и вывода, или состоящим только из посылок, оно не мыслимо [вообще].

391 Далее, доказательство, когда оно [что-нибудь] доказы-  
ывает, оно или, будучи явным, есть доказательство явного, или, будучи неявным, есть доказательство явного, или, будучи неявным, есть доказательство неявного, или, будучи неявным, — явного, или, будучи явным, — неявного. Но, как мы обнаружим, оно не есть ни одно из этих доказательств. Следовательно, доказательство [вообще] не есть что-либо.

392 Действительно, доказательство не может быть явным доказательством явного, потому что явное не нуждается в доказательстве, но оно понятно само из себя. Доказательство не будет также неявным доказательством неявного, поскольку оно, будучи неявным, само будет иметь нужду в подтверждающем его и не может

стать подтверждающим что-либо другое. Также дока- 393  
зательство не может быть и неявным доказательством  
явного. Здесь сойдутся обе апории: доказываемое не  
будет нуждаться ни в каком доказательстве, будучи  
явно, а доказательство будет пметь нужду в устанавли-  
вающем его, будучи неявно. Поэтому [доказательство]  
не может стать и неявным доказательством явного. 394  
Остается говорить, что доказательство есть явное дока-  
зательство неявного. Но и это сомнительно. Ведь если  
доказательство не самостоятельно и не абсолютно, но  
относительно, а относительное, как мы показали в рас-  
суждении о признаке <sup>78</sup>, воспринимается совместно, вос-  
принимаемое же совместно не раскрывается одно из  
другого, но ясно само на основании себя, то доказа-  
тельство не будет явным доказательством неявного,  
потому что неявное, воспринимаемое совместно с ним, 395  
обнаруживается само через себя. И вот, если доказа-  
тельство не есть ни явное доказательство явного, ни  
неявное — неявного, ни неявное — явного, ни явное —  
несявного, а кроме этого нет ничего, то надо сказать, что  
доказательства совсем нет.

Затем, поскольку стоики думают <sup>79</sup>, что они всех 396  
точнее установили доказательные тропы, мы выскажем  
немногое против них, показавши, что если иметь в виду  
их гипотезы, то все является, может быть, непостижи-  
мым, и в особенности доказательство.

В самом деле, как можно у них слышать, постиже- 397  
ние есть одобрение постигающего представления. Оно,  
кажется, заключает в себе два момента: один, содержа-  
щий в себе нечто произвольное, а другой — произ-  
вольное, зависящее от нашего решения. Именно воз-  
никновение представления получается не произвольно  
и происходит не от претерпевающего его, но от того,  
что возбудило в нем такое представление, как, напри-  
мер, ощущение белого при встрече с белым цветом или  
сладкого, когда попадает на вкус сладкое. Однако одоб-  
рение этого впечатления зависит от того, кто получает  
это представление.

Поэтому постижение имеет предворяющее его пости- 398  
гающее представление, которое и одобряется. Пости-  
гающее же представление имеет предварительно пред-  
ставление [вообще], видом которого оно является. При  
отсутствии этого представления нет и постигающего  
представления, поскольку при отсутствии рода нет и

вида. При отсутствии постигающего представления нет и принадлежащего ему одобрения. С устранением же одобрения в постигающем представлении устраняется и само постижение.

399 Отсюда если бы было показано, что, по учению стоиков, не может возникнуть уже и само представление для доказательства, то будет ясно, что не установится никакого и *постигающего* представления для доказательства, а при его отсутствии не будет и принадлежащего ему одобрения. А последнее как раз и было постижением.

400 Что, по учению стоиков, не существует представления для доказательства, это обнаруживается прежде всего из того, что среди них вообще существуют разногласия в вопросе о том, что такое представление. Ведь хотя они и согласились называть представление *отпечатлением в ведущем* [начале], они все равно не согласны относительно самого этого отпечатления, при этом Клеанф<sup>80</sup> понимает его в собственном смысле — с углублениями и выпуклостями, а Хрисипп<sup>81</sup> — в более пере-  
401 носном смысле, а именно вместо [просто] «изменения». Если же и в их собственном мнении это отпечатление до настоящего времени не находит для себя общего признания, то необходимо, чтобы и относительно представления, о котором до сих пор спорят, мы хранили воздержание [от суждения], равно как и относительно зависящего от него доказательства.

402 Затем, допустим даже, что существует представление, какое они хотят, будет ли оно отпечатлением в собственном смысле с углублением и выпуклостью или просто некоторым изменением, — все равно его [отношение] к доказательству сказывается сомнительнейшим вопросом. Ведь ясно, что предмет представления должен действовать, а принимающее представления ведущее должно страдать, чтобы последнее могло запечатлеться,  
403 а первое запечатлеть. Иначе ведь нельзя и признать, что возникает представление. Поэтому относительно ведущего, может быть, кто-нибудь и согласится, что оно в состоянии страдать (хотя допустить это невозможно). Но как можно признать, что доказательство действует?

404 Ведь, по их мнению, или оно есть тело, или оно бестелесно. Но оно не есть тело, поскольку оно состоит из бестелесных словесных обозначений. Если же оно бестелесно, то, поскольку бестелесное, по их мнению, не

может по своей природе ни действовать, ни страдать, тогда и доказательство, будучи бестелесным, никак не будет в состоянии действовать. Но, ничего не создавая, оно не произведет и отпечатка на ведущем; а не произведя на нем отпечатка, оно не создаст в нем и представления о себе; а если так, то не создаст оно и постигающего представления. При отсутствии постигающего 405 представления о нем в ведущем не будет и самого постижения доказательства. Следовательно, по наукоучению стоиков, доказательство непостигаемо.

Но также нельзя говорить и того, что бестелесные 406 предметы ничего не создают и не вызывают в нас представлений, а мы-де сами есть то, что создает о них представления. Ведь если признать, что никакой результат действия во всяком случае не получается без действующего и страдающего, то и представление, будучи результатом доказательства, должно мыслиться не без действующего и страдающего. Стоические фило- 407 софы допустили, что ведущее является страдающим. Однако надо еще узнать, что именно, по их мнению, является отпечатлевающим и действующим. Ведь или доказательство производит отпечаток на ведущем и вызывает соответствующее себе представление, или ведущее само себя отпечатляет и наделяет представлениями. Но доказательство не может производить отпечатки на ведущем, потому что оно бестелесно, а бестелесное, по их мнению, ничего не создает и никак не страдает. Если же ведущее само себя отпечатляет, то или, каков [здесь] отпечаток, таково и отпечатлевающее, или одно дело — отпечаток и другое дело — не похожее на него отпечат- 408 левающее. Если оно не похоже, то от разных предметов будут и представления разные. А это опять приводит стоиков к невосприимчивости всего. Если же отпечаток подобен отпечатлевающему, то, поскольку ведущее производит отпечаток на самом себе, оно получит представление не о доказательстве, но о самом себе. А это опять нелепо.

Но они, [стоики], пытаются навязать свое мнение, 409 прибегая к посредству примеров<sup>82</sup>. Как учитель гимнастики и военного искусства, говорят они, взявши иной раз мальчика за руки, ритмически движет и учит его, какне производить движения, а иногда, стоя в отдалении и сам двигаясь ритмически, представляет ему самого себя для подражания, так и из предметов предста-

- вления некоторые производят в нем впечатление как бы путем дотрагивания и прикосновения к ведущему (таково белое, черное и вообще тело), а некоторые имеют такое свойство, что предоставляют себя подражанию, как бы стоя в отдалении, когда ведущее создает представление при них, но не от них, каковы бестелесные словесные обозначения. Говоря так, они пользуются убедительным примером, но они не решают вопроса. Учитель гимнастики и военного искусства есть тело, и поэтому он мог внушить мальчику то или иное представление. А доказательство бестелесно и поэтому является еще вопросом, может ли оно производить отпечатки на ведущем в виде представлений. Поэтому первоначальное искомое остается у них непоказанным.
- 410 После этого изложения рассмотрим, может ли и *по диалектической теории* осуществиться у них обещание, содержащееся в доказательстве. Итак, они, [стойки], полагают<sup>83</sup>, что существуют три рассуждения, сопряженные друг с другом: выводное, истинное и доказательное. Из них доказательное всегда истинно и является выводным, и истинное всегда выводное, но по необходимости оно еще не есть доказательство, а выводное ни всегда истинно, ни всегда доказательно.
- 411 Действительно, днем умозаключение «Если сейчас ночь, то темно. Но сейчас ночь, следовательно, темно» хотя и делает вывод, поскольку оно построено по правильной схеме, но оно не истинно, потому что вторая посылка содержит ложь, [т. е.] прибавку «сейчас ночь».
- 412 Днем такое умозаключение: «Если сейчас день, то светло. Но сейчас день. Следовательно, светло» — является одновременно выводным и истинным, потому что и построено по правильной схеме, и при помощи истинных посылок выводит истинное. Выводное умозаключение, говорят они, считается выводным, когда заключение следует за [простым] соединением его посылок. Например, такое умозаключение при наличии дня: «Если сейчас ночь, то темно. Но сейчас ночь. Следовательно, темно», хотя оно не истинно, потому что приводит к ложному, мы все же называем выводным. Ведь если соединить посылки так: «Сейчас почь. Если же сейчас ночь, то темно», мы построим тогда имплицитный силлогизм, который начинается с указанного соединения, а оканчивается таким выводом: «Темно». Это умозаключение истинно, поскольку, ни разу не начавшись с истинного,
- 413
- 414
- 415
- 416

оно в любом случае не оканчивается ложным. Ведь при паличии дня оно начинается с ложного: «Сейчас ночь, и если сейчас ночь, то темно» — и окончится ложным: «Темно»; и таким образом, оно должно было бы быть истинным. При паличии же ночи оно начинается с истинного и оканчивается истинным, и оно будет по этому самому [тоже] истинным. Следовательно, *выводное* 417 рассуждение будет правильно тогда, когда после объединения нами посылок и построения умозаключения, начинающегося с соединения при помощи посылок и оканчивающегося выводом, само это умозаключение будет найдено истинным.

Что же касается *истинного* рассуждения, то оно счи- 418 тается истинным не только на основании одного того, что умозаключение, которое начинается с соединения при помощи посылок и оканчивается заключением, истинно, но и на основании того, что само соединенное при помощи посылок правильно, так что если одна из посылок оказалась ложной, то и само рассуждение по необходимости оказывается ложным. Такое, например, умозаключение: «Если сейчас день, то светло. Но сейчас день. Следовательно, светло» — оказывается при паличии ночи ложным, поскольку оно содержит ложную посылку «Сейчас день». Однако соединенное из посы- 419 лок, имея одну из посылок ложную: «Сейчас день», ложно; но умозаключение, которое начинается с соединения посылок и оканчивается заключением, само по себе истинно. Ведь оно никогда, начавшись с истинного, не оканчивается ложным; но при паличии ночи соединение начинается с ложного, а при паличии дня как начинается с истинного, так и оканчивается исти- 420 ным. Но опять-таки умозаключение «Если сейчас день, то светло. Но сейчас светло. Следовательно, сейчас день» ложно, потому что при паличии истинных посылок может привести нас к ложному.

Очевидно, однако если мы будем исследовать [это 421 с разных сторон], то соединенное при помощи посылок может быть истинным при паличии дня, как, например, такое: «Свет есть, и если сейчас день, то свет есть». А умозаключение, начинающееся с соединения при помощи посылок и оканчивающееся заключением, может быть ложно, как, например, такое: «Если свет есть и если сейчас день, то свет есть». Ведь это умозаключение при паличии ночи может начинаться с истинного

соединения и оканчиваться ложным «Сейчас день» и поэтому быть ложным. Следовательно, истинным становится рассуждение не тогда, когда только соединенное истинно [по существу], и не тогда, когда умозаключение [по форме] истинно, но когда истинны то и другое.

422 *Доказательное* рассуждение отличается от истинного потому, что истинное может иметь явным все (я имею в виду посылки и вывод), доказательное же рассуждение желает содержать еще нечто кроме того, а именно чтобы вывод, который [сам по себе] неявен, раскрывался при помощи посылок. На этом основании такое  
423 рассуждение: «Если сейчас день, то есть свет. Но сейчас день. Следовательно, есть свет», имеющее явными посылки и вывод, истинно, но не доказательно. А такое рассуждение: «Если такая-то имеет в груди молоко, то такая-то забеременела. Но такая-то имеет в груди молоко. Следовательно, такая-то забеременела» — одновременно и истинно, и доказательно, потому что, имея неявное заключение: «Следовательно, такая-то забеременела», раскрывает его при помощи посылок.

424 Итак, при трех видах рассуждения, выводном, истинном и доказательном, если какое-нибудь рассуждение доказательно, то оно гораздо раньше того является истинным и выводным. Если же оно истинно, оно не обязательно доказательно, но оно во всяком случае выводное; и так же если какое-нибудь рассуждение вы-  
425 водное, то оно не всегда и истинное, как и не всегда доказательное. И вот, поскольку вообще всем этим видам рассуждения свойственно качество выводимости, постольку мы, выявив, что у стойков вообще оказалось ненайденным выводное рассуждение, установим и то, что у них не может считаться найденным ни истинное, ни доказательное.

426 Что не существует никакого выводного рассуждения, понять петрудно. В самом деле, если они называют рассуждение выводным тогда, когда есть истинное умозаключение, начинающееся с соединения при помощи посылок и оканчивающееся выводом, то должно быть раньше того определено истинное умозаключение и уже после этого твердо принято зависящее от него выводное рассуждение.

427 Но правильное умозаключение, по крайней мере до сих пор, не определено. Следовательно, не может стать понятным и выводное рассуждение. Ведь как при от-

сутствии устойчивой меры или же в присутствии каждой раз все иной и иной меры оказывается неустойчивым и измеряемое, так же точно, поскольку правильное умозаключение является как бы мериллом при получении вывода в умозаключении, за неразъясненностью умозаключения последует и неясность самого рассужде- 428  
ния. А что правильное умозаключение не определено, показывают «Введения» самих стоиков<sup>84</sup>, в которых они выставили много разноречивых и до сих пор не решенных суждений по этому вопросу. Отсюда если таковым оказывается выводное рассуждение, то надо совершенно воздержаться и от суждения относительно истинного рассуждения, а тем самым и относительно доказательного.

Но даже если мы, миновав это препятствие, перейдем к их техническому учению о том, *что дает твердые выводы и что их не дает*, то все равно невозможным окажется построение доказательного рассуждения.

Об рассуждениях, содержащих определенный вы- 429  
вод, нет необходимости теперь говорить ввиду наличия многих точных изысканий [по этому вопросу]. Но следует несколько высказаться относительно *неопределенных* рассуждений. Стоики говорят<sup>85</sup>, что неопределенное рассуждение строится четырьмя способами: при помощи «отсутствия связи», или при помощи «избытка», или при помощи «построения по негодной схеме», или при помощи «недостатка».

Именно, рассуждение бывает неопределенным бла- 430  
годаря отсутствию связи тогда, когда его посылки не имеют ничего общего и никакой связи как между собою, так и с выводом, как, например, в таком рассуждении: «Если сейчас день, то есть свет. Но на рынке продается пшеница. Следовательно, есть свет». Действительно, мы видим, что в нем ни посылка «Если сейчас день» не имеет никакого соответствия и связи с посылкой «На рынке продается пшеница», ни оба они — с выводом: «Следовательно есть свет», но все они взаимно разделены.

Рассуждение становится неопределенным в силу из- 431  
бытка тогда, когда к посылкам излишне присоединяется что-либо иное, например, в таком случае: «Если сейчас день, то есть свет. Но день есть, и добродетель полезна. Следовательно, есть свет». Действительно, суждение, что добродетель полезна, прибавлено к дру-

гим посылкам излишне, потому что по устранении этого суждения при помощи остальных посылок: «Если сейчас день, то есть свет» и «Сейчас день» — может быть получен [совершенно правильный] вывод: «Следовательно, есть свет».

432 Рассуждение становится неопределенным в силу «построения по негодной схеме, когда оно построено по какой-либо схеме из числа не соответствующих правильным схемам. Например, при существовании такой

433 правильной схемы: «Если первое, то второе, но первое есть; следовательно, второе», а также такой: «Если первое, то второе, но второго нет; следовательно, нет первого» — мы говорим, что умозаключение, построенное по такой схеме: «Если первое, то второе, но первого нет; следовательно, нет и второго», неопределенно не потому, что невозможно построить по такой схеме умозаключение, которое из истинного выводит истинное (поскольку возможно, например, такое умозаключение: «Если три равняется четырем, то шесть равно восьми; но три не равно четырем; следовательно, шесть не равно восьми»), но оно неопределенно вследствие того, что в этом умозаключении могут занять место те или иные негодные суждения вроде, например, такого: «Если сейчас день, то есть свет, но сейчас не день; следовательно, нет и света».

434 Наконец, рассуждение становится неопределенным по «недостатку» тогда, когда в данных посылках чего-нибудь недостает. Например: «Богатство есть или зло, или благо, но богатство не есть зло; следовательно, богатство есть благо». Именно, в первом разделительном суждении здесь не хватает того, что богатство может быть безразличным, так что правильное рассуждение имело бы скорее такой вид: «Богатство есть или благо, или зло, или безразлично, но богатство не есть ни благо, ни зло; следовательно, оно безразлично».

435 При таком наукоучении стоиков, если следовать только ему, никакое *рассуждение* не может быть сочтено неопределенным. Возьмем хотя бы даже рассуждение, построенное через отсутствие связи и имеющее такую форму: «Если сейчас день, свет есть, но на рынке продается пшеница; следовательно, свет есть». В самом деле, то, что посылки здесь лишены связи и не имеют ничего общего ни одна с другой, ни обе с выводом, это они утверждают или путем голого высказывания при

помощи какого-либо научного и школьного приема. Если они утверждают это путем бездоказательного вы- 436  
сказывания, то легко выставить и суждение, противопо-  
ложное этому, сказав, что всякое рассуждение, не-  
определенное в смысле «отсутствия связи», ведет к опре-  
деленности. Если они могут рассчитывать на доверие  
ввиду одного только голого высказывания, то и утвер-  
ждающие противное этому обретут доверие, поскольку  
они произносят равносильное высказывание. Если же  
стойки говорят это, пользуясь тем или иным методом,  
исследуем, что это за метод.

Именно, если они скажут, что признаком рассужде- 437  
ния, построенного в смысле «отсутствия связи», яв-  
ляется то, что его вывод совершенно не следует за сое-  
динением через посылки и что неправильно то умо-  
заключение, которое начинается с соединения через  
посылки и оканчивается заключением, — мы скажем,  
что они впадают в первоначальное затруднение. Ведь  
если для определения рассуждения, построенного в смы-  
сле «отсутствия связи», надо иметь критерий правиль-  
ного умозаключения, а такого критерия мы до сих пор  
не имели, то мы совершенно не можем распознать рас-  
суждения, неопределенного в смысле «отсутствия связи».

Но есть и второй способ построения неопределенных 438  
рассуждений — путем «избытка», когда к посылкам  
прибавляется нечто излишнее для построения вы-  
вода<sup>86</sup>. Что касается этого, то необходимо будет, чтобы  
неопределенным в смысле избытка было и рассуждение,  
составленное по первому способу, поскольку в нем избы-  
ток того, что является специфическим [для этого первого  
типа]. Мы узнаем это, сравнив рассуждения. Именно, 439  
они называют неопределенным такое рассуждение:  
«Если сейчас день, то есть свет. Но сейчас день, и  
добродетель полезна. Следовательно, свет есть». В этом  
рассуждении посылка «Добродетель полезна» является  
для построения вывода лишней и из оставшихся двух  
посылок может получиться вывод без всякого ущерба. 440  
В ответ скептики скажут, что если неопределенно рас-  
суждение, построенное «с избытком» и дающее вывод  
по отнятии некоторой посылки из оставшихся посы-  
лок, то надо сказать, что неопределенно уже и то,  
которое построено по первому способу, имеющее такой  
вид: «Если сейчас день, то есть свет. Но сейчас день.  
Следовательно, свет есть», поскольку суждение «Если

сейчас день, [то светло]» для построения заключения избыточно и заключение «Следовательно, есть свет» может быть выведено из одного только «Сейчас день».

Это ясно и само собою. Но в этом можно убедиться  
441 тоже и из принятого у них последования [в рассуждениях]. Они скажут, что за посылкой «Сейчас день» либо следует, либо не следует суждение «Свет есть». И если  
442 следует с признанием самоистинности суждения «Сейчас день», то само собою получается и суждение «Свет есть», по необходимости следующее за ним. А это есть вывод. Если же оно не следует, то оно не последует и в умозаключении. Поэтому умозаключение будет ложно, поскольку последующее в нем не следует за предыдущим. Вот почему, по их наукоучению, одно из двух: или рассуждение, построенное по первому способу, поскольку в нем есть избыточная посылка, является неопределенным, или оно является совершенно ложным, поскольку ложно в нем умозаключение.

443 Совершенные пустяки — говорить, что Хрисипп не одобряет рассуждений с одной посылкой, как, может быть, скажут некоторые против нашего возражения. Ведь нет необходимости ни доверять словам Хрисиппа, как изречениям пифийского оракула, ни принимать всерьез свидетельство людей, которым противоречит свидетельство их собственного сторонника, говорящего как раз обратное. В самом деле, Антипатр, один из знаменитых представителей стоической школы, говорил <sup>87</sup>, что можно составлять рассуждения и с одной посылкой.

444 Далее, неопределенным называлось рассуждение, построенное по третьему способу, «по негодной схеме». Опять-таки они скажут или довольствуясь простым утверждением, что рассуждение построено по негодной схеме, или привлекая для этого еще и аргументацию. Если они удовлетворятся простым утверждением, то мы противопоставим им утверждение, гласящее, что данное рассуждение построено не по негодной схеме.

445 Если же они привлекают рассуждение, то оно во всяком случае должно быть правильно. Однако откуда же станет ясно, что это рассуждение истинно (я имею в виду то, которое обнаруживает, что рассуждение построено по негодной схеме)? Не потому ли это ясно, что оно построено по правильной схеме? Значит, для того чтобы построенное по негодной схеме рассуждение было

распознано как построенное по негодной схеме, надо воспользоваться рассуждением, построенным по правильной схеме. Но чтобы оно было правильным, надо, чтобы оно было построено по правильной схеме. И поэтому, поскольку ни правильное утверждение не может быть удостоверено, что оно правильно, раньше чем будет удостоверена схема, ни схема — что она правильная схема, раньше чем определяющее ее рассуждение. Создается взаимодоказуемость, которая порождает большие затруднения.

Наконец, против остающейся разновидности неопределенных рассуждений, т. е. против рассуждения, построенного с «недостатком», мы почти уже возражали. Именно, как мы выше доказали: если нельзя найти совершенное рассуждение, то непознаваемым должно оказаться и недостаточное рассуждение. Как мы обнаружили<sup>88</sup>, совершенное рассуждение не найдено. Следовательно, и недостаточное будет непознаваемым.

Если же указанных стойками способов построения неопределенного умозаключения четыре, а мы показали на каждом из них, что неопределенные рассуждения нераспознаваемы, то отсюда следует, что и определенное рассуждение нераспознаваемо. А если и это последнее нераспознаваемо, то и *доказательное рассуждение* [вообще] окажется одним из тех, которые просто нельзя найти.

Кроме этого при каждом истинном рассуждении должны быть оценены посылки (поскольку при их допущении возникает в соответствии с ними вывод). Но в доказательстве посылки во всяком случае не оценены. Следовательно, доказательство не может стать истинным рассуждением. Действительно, как мы показали раньше<sup>89</sup>, умозаключение считают правильным тогда, когда оно, начинаясь с истинного, оканчивается истинным, или, начинаясь с ложного, оканчивается ложным, или, начинаясь с ложного, оканчивается истинным; и ложным оно оказывается по одному способу: когда оно, начинаясь с истинного, оканчивается ложным. При таком положении дела умозаключение в доказательстве будет лишено оценки; и как вообще начинающееся с допущения оканчивается выводом, так обстоит дело и при такого рода рассуждениях: «Если существует движение, существует пустота. Но движение суще-

- ствует, следовательно, существует пустота». Ведь умозаключение начинается здесь с допущения «Существует движение» и оканчивается выводом «Существует пустота». Вывод есть тогда либо [предмет] явный и для нас познаваемый, либо неявный и непознаваемый. И если явный и познаваемый, то рассуждение становится уже недоказательным, поскольку оно состоит из всего заведомо явного, будь то посылки, будь то вывод. Если же неявный, то умозаключение по необходимости становится лишенным оценки. Ведь то, с чего оно начинается, нам уже известно (поскольку оно явно); а то, чем оно оканчивается, неизвестно (вследствие неявности). Однако, не зная, истинно оно или ложно, мы не можем оценить умозаключение. А при невозможности оценки и само рассуждение становится негодным.
- 453 Далее, доказательство принадлежит к [предметам] относительным. Относительное же только мыслится, но еще не существует. Поэтому и доказательство существует только в мысли, а не в реальности. Что относительные предметы пребывают на самом деле только в мысли, а реальности в них нет, можно показать, следуя учению самих догматиков. Определяя относительное, они согласно говорят <sup>90</sup>: «Относительное есть то, что мыслится в отношении к другому». Если бы он действительно был реальным, они очертили бы его не так, но скорее следующим образом: «Относительное есть то, что существует в отношении к другому». Следовательно, относительное не принадлежит к реально существующему. И с другой стороны, ничто реальное не может получить какого-либо изменения или преобразования без страдания. Например, белый цвет не может стать черным без изменения и превращения, и черный цвет не может превратиться в другой цвет, оставаясь черным; таким же образом и сладкое не станет горьким, оставаясь нетронутым и неизменным.
- 456 Словом, все реальное не без некоторого страдания принимает превращение в другое, а относительное изменяется без страдания и без всякого происходящего с ним превращения. Например, если полено длиною в локоть сравнить с другим поленом длиною в локоть, оно назовется равным ему, а полону длиною в два локтя оно уже не равно, но разномерно, причем тут не происходит никакого изменения и превращения. И если мы представим себе, что кто-нибудь льет из сосуда воду, то

он при наличности другого сосуда назовется вливающим (воду), а без другого сосуда — выливающим, хотя сам он не получил никакого превращения и изменения.

Вот почему если реальному предмету приходится <sup>457</sup> терпеть изменения не без страдания, а с относительным предметом ничего подобного не случается, то нужно сказать, что относительный предмет переален.

Вместе с тем относительный предмет отделен от <sup>458</sup> того, к чему он относится. Ведь верх отделен от низа. <sup>459</sup> Если же относительный предмет существует и не заключается в голой мысли, то противоположное будет одним и тем же. Однако нелепо, чтобы противоположное было одним и тем же. Следовательно, относительный предмет не существует, но только мыслится. Опять-таки ведь тело длиною в локоть при сопоставлении с полулуктевым зовется бóльшим, а при сопоставлении его с двухлоктевым — меньшим. Но чтобы оно само одновременно было и больше и меньше, т. е. противоречило себе, — это невозможно. Пожалуй, оно еще может мыслиться таковым при сопоставлении с другим предметом, но быть и существовать таким оно не может; следовательно, относительное не существует реально.

Впрочем, если и существует относительное, то суще- <sup>460</sup> ствует и нечто тождественное, противоположное себе самому; однако этого не бывает; следовательно, и в этом смысле нельзя сказать, что относительное реально. Далее, если относительное реально, то будет существовать и нечто противоположное самому себе; но во всяком случае невероятно, чтобы было нечто само себе противоположное; поэтому невероятно, чтобы относи- <sup>461</sup> тельное было реально. Например, верх противоположен низу; то же самое по отношению к пижележащему есть верх, а по отношению к вышележащему есть низ. Если мы возьмем три положения: верх, низ и середину между верхом и низом, то середина и будет по отношению к пижележащему верхом, а по отношению к вышележащему низом. И одно и то же будет и верхом, и низом. А это невозможно. Следовательно, относительное не существует реально. Если относительное реально, то одно и то же будет верхом и низом. Поэтому даже если оно и существует, то одно и то же по своему положению относительно разных предметов называется и верхом, и низом. Следовательно, то же самое окажется вне себя самого. А это бессмысленнее всего.

462 Но если относительные предметы нереальны, то и доказательство, будучи в числе относительных предметов, будет совершенно нереальным. Но доказано, что относительные предметы нереальны; следовательно, и доказательство будет принадлежать к числу нереальных предметов.

463 Это сказано относительно нереальности доказательства; рассмотрим также и противоположное рассуждение. Именно, догматические философы полагают, что считающий доказательство несуществующим сам себя опровергает и укрепляет его теми доводами, которыми сам же его устраняет. Поэтому противники скептиков и утверждают: «Говорящий, что доказательства не существует, или говорит это, пользуясь простым и бездоказательным утверждением, или доказывает это рас-

464 суждением. И если он применяет простое утверждение, никто из принимающих доказательство не поверит ему, поскольку он пользуется простым утверждением, и в свою очередь примет противоположное утверждение, говорящее, что доказательства не существует. Если же он доказывает, что доказательства не существует (таковы их слова), он само собою признает существование доказательства. Ведь рассуждение, доказывающее, что не существует доказательства, само есть доказательство того, что доказательство существует.

465 И вообще рассуждение, направленное против доказательства, есть или доказательство, или недоказательство; если оно недоказательство, то оно не достоверно; если же оно доказательство, то доказательство существует.

466 Некоторые рассуждают так: «Если существует доказательство, то существует доказательство; если не существует доказательства, то по крайней мере доказывающее это доказательство существует; однако доказательство либо существует, либо не существует; следовательно, доказательство существует». При этом убедительность посылок данного рассуждения очевидна. Именно, первое умозаключение: «Если есть доказательство, то доказательство есть», будучи удвоенным, истино, поскольку за первым его членом следует второй, который не отличен от первого. Второе же умозаключение: «Если нет доказательства, то доказательство [этого] все же есть» — также правильно, поскольку за отрицанием доказательства, которое является здесь

первой посылкой, следует и утверждение факта доказа- 467  
тельства. Само рассуждение, доказывающее, что нет  
доказательства, будучи доказательным, только подтвер-  
ждает положение, что доказательство есть. И раздели-  
тельное суждение «Либо есть доказательство, либо нет  
доказательства», составленное из противоположных  
утверждений о существовании или несуществовании  
доказательства, должно иметь один член истинный и  
поэтому само должно быть истинным. Поэтому при  
истинности посылок возникает и вывод.

Можно еще иначе показать то, что вывод следует из 468  
посылок. Именно, если разделительное суждение истин-  
но, имея в себе один член истинный, то вывод должен  
получиться, какой бы из членов мы ни предположили  
истинным. Пусть будет предположен истинным первый  
член, т. е. что доказательство есть. Это значит, что,  
поскольку данное суждение оказывается большей по-  
сылкой в умозаключении, за ним последует и окончание  
в первом утверждении. Это окончание — «Доказа-  
тельство существует», что и есть вывод. Следовательно,  
если допустить, что в разделительном суждении сужде-  
ние о существовании доказательства истинно, то за ним  
последует вывод данного рассуждения. Тот же самый 469  
способ аргументации и при остающемся постулате —  
о несуществовании доказательства. Предшествует оно  
и во втором умозаключении, и за ним следует вывод  
умозаключения.

При таком возражении догматиков краток и ответ 470  
на него скептиков. Они скажут: если для догматиков  
невозможен ответ на вопрос, при помощи которого они  
доискиваются, является ли доказательством рассужде-  
ние, направленное против доказательства, или не  
является таковым, то пусть они простят скептиков за  
то, что те не могут ответить на подобный затруднитель- 471  
ный вопрос. Если же для них самих легко то, что они  
требуют от скептиков, то пусть они сами сделают то,  
что легко, и скажут, считают ли они рассуждение, на-  
правленное против доказательства, доказательством или  
не считают. Если оно не есть доказательство, то нельзя  
будет на его основании поучать, что доказательство  
существует, и говорить, что это рассуждение есть  
доказательство того, что существует доказательство,  
поскольку они признали, что оно недоказательство. 472  
Если же оно есть доказательство, то оно имеет вполне

истинные послышки и вывод, поскольку доказательство мыслится [только] при их истинности. Вывод его тот, что доказательства нет. Следовательно, истинно то, что нет доказательства, и ложно противоположное ему положение, а именно, что доказательство существует. Таким образом, желая показать, что рассуждение, направленное против доказательства, доказательно, они устанавливают его не больше, чем опровергают.

- 473 Однако если и скептикам надо ответить на это со своей стороны, то они дадут твердый ответ. Они скажут, что направленное против доказательства рассуждение имеет только вероятное значение и что в настоящий момент оно убеждает их и заставляет их соглашаться [на него]. Однако они не знают, останется ли оно таким в дальнейшем вследствие многообразия человеческой мысли. На такой ответ уже ничего не сможет возразить и догматик, ибо он или станет объяснять, что направленное против доказательства рассуждение не-  
474 истинно, или он установит тот факт, что оно не убеждает скептика. Однако, доказывая первое, он не находится в разладе со скептиком, потому что скептик вовсе не  
475 утверждает истинности этого рассуждения, а только говорит, что оно вероятно. Выставляя же второе положение, он поступит опрометчиво, пытаясь словами преодолеть чужое ощущение. Как веселого никто не может убедить словами, что он не весел, а печального, что он не печален, так и убежденного нельзя убедить в том, что он не убежден.
- 476 Кроме того, если бы скептики укрепились в одной общей мысли относительно несуществования доказательства, то, может быть, они и могли бы быть опровергнуты тем, кто говорит, что доказательство существует. Но при настоящем положении дела, когда они выставляют только голое высказывание положений против доказательства без согласия с ними, они настолько далеки от претерпевания ущерба со стороны тех, кто построит противное, что, можно сказать, скорее  
477 получают от них пользу. Ведь если рассуждения, направленные против доказательства, остаются без опровержения, а рассуждения в защиту существования доказательства в свою очередь сильны, то, не будучи  
478 расположены ни к тем, ни к другим, мы признаем нужным воздержание от суждения. При этом даже если рассуждение против доказательства и было бы признано

доказательством, то от этого догматики, как мы уже говорили, ровно ничего не получают для существования доказательства. Ведь то, что нет доказательства, есть результат вывода, а если это истинно, то ложным становится [положение] о существовании доказательства.

Да, говорят они, но рассуждение, выводящее, что нет доказательства, будучи доказательным, само себя устраняет. На это, однако, надо сказать, что оно устраняет себя не целиком. Ведь многое говорится с исключением. Именно, подобно тому как Зевса мы называли отцом богов и людей, за исключением его самого (поскольку он, разумеется, не отец самого себя), так и когда мы говорим, что нет никакого доказательства, мы говорим с исключением того самого рассуждения, которое доказывает, что нет доказательства, — ибо только одно это рассуждение есть доказательство. И если даже оно устраняет само себя, из-за этого не получает верха положение, что доказательство существует. Ведь есть много такого, что причиняет самому себе то же самое, что делает в отношении другого. Как, например, огонь, истребляя вещество, уничтожает тем самым и самого себя и как слабительные средства, изгнав из тела жидкость, и сами вместе с нею выходят, — так и направленное против доказательства рассуждение вместе с устранением всякого доказательства может вычеркнуть и само себя. И опять: как нет ничего невозможного в том, чтобы взошедший по лестнице на высокое место опрокинул ногою лестницу после восхождения, так не противоречит здравому смыслу и то, что скептик, достигнув завершения предстоявшего ему предприятия при посредстве рассуждения, доказывающего, что доказательства не существует, как бы при помощи некоей штурмовой лестницы потом устранил и самое это рассуждение.

Однако, выставив эти свои апории по поводу высказываний в области логики, перейдем после этого к исследованиям, направленным против физиков.

---

## КНИГИ IX-X. ДВЕ КНИГИ ПРОТИВ ФИЗИКОВ

### КНИГА ПЕРВАЯ

#### [I. О ФИЗИЧЕСКИХ НАЧАЛАХ]

1 Причину, по которой мы приходим к рассмотрению физической части философии после логической, хотя по времени она, по-видимому, предшествует другим частям, мы изложили выше <sup>1</sup>. Мы применим здесь опять тот же метод исследования, не останавливаясь на частностях, как делали это последователи Клитотомаха <sup>2</sup> и вообще весь хор академиков (поскольку они безмерно растягивают свои возражения, вступив на чуждую для себя самих почву и делая уступки чужим догматическим утверждениям), но опровергая самое важное и самое <sup>2</sup> общее и ставя тем самым под вопрос и все прочее. Действительно, как при осаде городов, подрывая основание стен, этим самым обрушивают башни, так и в философских исследованиях те, кто преодолел первые основания вещей, в принципе опровергают и восприятие <sup>3</sup> всякой вещи [вообще]. Правдоподобно сравнивают некоторых занимающихся исследованием частичных вопросов с теми, кто преследует зверя по следам, или с теми, кто ловит рыбу удочкой, или с птицеловами, приманивающими птиц клеем или дудкой, а колеблющих все частичное на основании самого общего — с теми людьми, кто забрасывает [целые] сети, невода и тенета. Отсюда, насколько хитрее ловить зараз много добычи, чем каждое животное отдельно, настолько приятнее возразить вообще против всего в целом, чем придирааться к частностям.

4 Итак, те, кто, как кажется, всего точнее распределил основные начала в области физики, говорят, что одни из этих начал действующие, а другие — материальные. Зачинателем учения физиков считается поэт

Гомер, а после него — Анаксагор Клазоменский, Эмпедокл Акрагантский и множество других. Поэт, рассказывая об этих началах, упоминает в аллегорическом повествовании Протея и Идофею, называя первичным и самым изначальным виновником Протея, а Идофею — сущностью, обратившейся в виды<sup>3</sup>. Анаксагор<sup>4</sup> говорит: «Все вещи существовали вместе. Ум же, придя, привел их в порядок», предположив, что ум, который, по его мнению, есть бог, является действующим началом, а многообразие гомеомерий<sup>5</sup> — материальным.<sup>7</sup> Аристотель<sup>6</sup> говорит, что таким образом мыслили Гермотим Клазоменский<sup>7</sup>, Парменид Элейский и гораздо раньше их Гесиод. Конструируя происхождение Целого, они приняли Любовь в качестве двигательной и собирательной причины сущего, а именно Гесиод — в словах:

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом  
Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,  
И между вечными всеми богами прекраснейший — Эрос<sup>8</sup>,

Парменид же — в своем определенном высказывании:<sup>9</sup> «Первого из всех богов она измыслила Эроса»<sup>9</sup>. Как<sup>10</sup> я сказал выше, такого же мнения держался, по-видимому, и Эмпедокл, который к четырем стихиям присоединил Вражду и Любовь, Любовь как объединяющую причину, а Вражду как разъединяющую:

Огонь, и вода, и земля, и воздух с безмолвною высью,  
И отдельно от них Спор гибельный, равный повсюду,  
И меж ними Любовь, что в ширь и в длину равномерна<sup>10</sup>.

Впрочем, и стоики<sup>11</sup>, признавая два начала — бога<sup>11</sup> и инертную материю, принимают, что бог действует, а материя страдает и [им] направляется.

Итак, поскольку таково разделение у наилучших<sup>12</sup> физиков, то мы прежде всего установим апории относительно творческих начал, рассматривая иногда догматически учение о боге, а иногда в более апоретическом смысле учение о том, что ничего нет ни действующего, ни страдающего. Но так как соответственно всякому исследованию предшествует понятие искомого предмета, то мы рассмотрим, как, собственно, мы получили мысль о боге.

[1. Происхождение идеи бога]

<sup>13</sup> Тем, кто философствует догматически, кажется, что рассуждение о богах самое важнейшее. Поэтому они говорят, что философия есть стремление к мудрости, а мудрость есть знание божественных и человеческих дел <sup>12</sup>. Отсюда вытекает, что когда мы докажем, что исследование о богах принадлежит к числу апорий, то мы тем самым в принципе установим, что мудрость не есть знание божественных и человеческих дел и что философия не есть стремление к мудрости.

<sup>14</sup> Итак, некоторые утверждали, что вожди среди людей, обдумывавшие то, что полезно для жизни, будучи [к тому же] весьма разумными, впервые сочинили предположение о богах и мнение о том, что рас-  
<sup>15</sup> сказывается о преисподней. Именно, поскольку жизнь в древности была звероподобна и беспорядочна (ведь было же время, когда, как говорит Орфей <sup>13</sup>:

Люди вели плотоядную жизнь, и взаимно друг друга  
Умерщвляли они, и слабый терзаем был сильным),

упомянутые вожди, намереваясь сдержать несправедливо живущих, сначала установили законы для наказания  
<sup>16</sup> явно несправедливых, а затем они сочинили и богов, надзирающих за всеми человеческими преступлениями и за хорошими поступками, чтобы никто не дерзал и тайно поступать несправедливо, будучи убежден, что:

Воздухом окружены повсюду, бродят по землям  
Правых и злых человеческих дел соглядатаи, боги <sup>14</sup>.

<sup>17</sup> Эвгемер, прозванный безбожником, говорит: «Когда жизнь людей была неустроена, то те, кто превосходил других силою и разумом, так что они принуждали всех повиноваться их приказаниям, стараясь достигнуть в отношении себя большего поклонения и почитания, сочинили, будто они владеют некоторой изобильной божественной силою, почему многими и были сочтены за богов» <sup>15</sup>.

<sup>18</sup> Продик Кеосский говорит: «Солнце, луну, реки, источники и вообще все полезное для нашей жизни древние наименовали богами за пользу, получаемую от них, как, например, египтяне Нил» <sup>16</sup>. И поэтому хлеб был назван Деметрой, вино — Дионисом, вода — Посейдоном, огонь — Гефестом, и так все из того, что приносит пользу.

Демокрит <sup>17</sup> говорит, что некоторые образы (εἶδωλα) <sup>19</sup> приближаются к людям, что одни из них благодетельны, другие вредоносны (почему он и молился о получении счастливых образов); они велики и необыкновенны, трудно истребимы, но не нетленны, предвещают людям будущее, видимы и издают звуки. Поэтому древние, восприняв представление от них, предположили существование бога, имеющего такую же точно природу, [как эти образы], но притом нетленного.

Аристотель <sup>18</sup> говорил, что мысль о богах возникла <sup>20</sup> у людей от двух начал — от того, что происходит с душою, и от небесных явлений. От происходящего с душою упомянутая мысль возникает через вдохновения, нисходящие на нее во сне, и через пророчества. Именно, говорит он, когда душа во сне становится сама собою, <sup>21</sup> тогда, воспринявши свою собственную природу, она пророчествует и прорицает будущее. Таковою же она становится и при отделении от тела по смерти. Он приводит поэта Гомера как заметившего это. Именно, поэт представил, как Патрокл в момент своей гибели предрекает гибель Гектора, а Гектор — кончину Ахилла <sup>19</sup>. Отсюда, говорит он, и предположили люди существование чего-то божественного, что само по себе похоже на душу и всего более исполнено ума. Возникла <sup>22</sup> эта мысль, [говорит Аристотель], и от небесных явлений. В самом деле, видя каждый день, как солнце обходит небесный свод, а ночью стройно движутся другие светила, они сочли, что существует пекий бог, виновник этого движения и стройности.

Так рассуждает Аристотель. Другие утверждают, <sup>23</sup> что ум, будучи острым и пропитательным, при наблюдении своей собственной природы пришел и к объяснению Всего и измыслил некую преизобильную мыслительную потенцию, аналогичную ему, но божественную <sup>24</sup> по природе. Некоторые предположили, что мы пришли к мысли о богах от происходящих в мире необыкновенных явлений. Такого мнения придерживается, по видимому, и Демокрит. Он говорит: «Древние люди, наблюдая небесные явления, как, например, гром и молнию, перуны и соединения звезд, затмения солнца и луны, были поражены ужасом, полагая, что боги суть виновники этих явлений» <sup>20</sup>.

Эпикур <sup>21</sup> полагает, что люди извлекли мысль о боге <sup>25</sup> из представлений, полученных во сне. Именно, говорит

он, на основании возникающих во сне огромных и человекообразных видений они предположили, что и на самом деле существуют некие подобные человекообразные боги.

- 26 Некоторые же, опираясь на неизменное и стройное движение небесных тел, говорят, что начало мыслей о богах прежде всего возникло из этого движения. Ведь подобно тому как если бы кто-нибудь, находясь на Троянской Иде, увидал, как войско эллинов в полном порядке стройно приближается по равнине, как

Конных мужей впереди с колесницами Нестор  
построил,  
Пеших бойцов позади их поставил <sup>22</sup>,

он дошел бы до мысли, что есть командующий таким строем и повелевающий подчиненными ему воинами, например Нестор или кто-нибудь другой из героев, который умеет

...строить на битвы и быстрых коней и мужей  
щитоносцев <sup>23</sup>.

- 27 И, как знаток корабельного дела, видя издали корабль, гонимый попутным ветром и хорошо оснащенный, понимает, что кто-то управляет им и ведет его в находящуюся перед ним гавань, так впервые взглянувшие на небо и увидавшие, что солнце совершает свой бег с востока на запад, а звезды движутся стройно, искали творца этого прекрасного устройства, догадываясь, что оно происходит не самопроизвольно, но под воздействием какой-либо сильной и нетленной сущности, какой и был бог.

- 28 Некоторые из позднейших стоиков говорят, что первые земнородные намного отличались разумением от теперешних людей, как это можно понять из сравнения нас с более древними людьми и героями, и что эти герои, имея как бы некое дополнительное чувствительное, остроту мысли, напали на божественную природу и возытели мысль о некоторых потешных богов <sup>24</sup>.

- 29 Таковы воззрения, высказанные догматическими философами о понятии богов. Мы не думаем, чтобы они нуждались в возражении. Многообразие этих высказываний отражает неведение всей истины, так как при возможности многих способов понимания бога в них не содержится ни одного истинного.

Впрочем, если даже мы перейдем к частным вопросам, ничто из сказанного физиками не окажется верным.

Например, думающие, что некие законодатели и <sup>30</sup> разумные люди внушили другим мнение о богах, кажутся не совсем удачно отвечающими на вопрос. Именно, спрашивалось: *от какого принципа* отправляясь, люди пришли к мысли о богах? А эти [фило- <sup>31</sup> софы], обходя суть вопроса, говорят, что некие законодатели внушили людям мнение о богах, причем эти авторы не понимают того, что для них остается неясным исходное положение, поскольку может возникнуть вопрос, на основании чего же сами законодатели пришли к мысли о боге, если раньше никто им ничего не говорил <sup>32</sup> о богах. Затем, все люди имеют понятие о них, но неодинаковое. Персы, например, обожествляют огонь, египтяне — воду, и среди других народов — каждый что-нибудь подобное. Невероятно поэтому, чтобы все люди слышали нечто о богах, будучи собраны законодателями в одно место. Ведь человеческие племена были необщительны и во всяком случае неизвестны [друг другу], а относительно мореплавания мы знаем из истории, что Арго <sup>25</sup> был первым плавающим кораб- <sup>33</sup> лем. Конечно, кто-нибудь на все это может возразить, что законодатели и вообще вожди сочинили такое понятие у каждого из племени [отдельно] и потому-то разные народы и признают разных богов. Это нелепо. Ведь опять-таки все люди имеют общее представление о боге, по которому это есть некое живое существо, блаженное, нетленное и совершенное в блаженстве, не приемлющее никакого зла. И совершенно нелепо, чтобы все люди случайно восприняли те же самые свойства, а не получили такое [познание] о них от природы. Поэтому древние люди признали существование богов не в силу постановления и не в силу какого-либо законодательства.

Те же, кто утверждает, что первые вожди людей, <sup>34</sup> ставшие правителями общественных дел, приобретающие себе большую власть и почести в целях подчинения себе людей, по своей смерти были сочтены богами, опять не понимают предмета исследования. Как же сами-то те, кто возводил их к богам, получили понятие о богах, под которое они их подводили? Это, по-види- <sup>35</sup> мому, нуждается в объяснении. И с другой стороны, утверждение это невероятно. В самом деле, то, что

вожди совершили, особенно лживое, остается в целости только при жизни вождей, а по смерти их уничтожается. И можно привести на память многих при жизни обоготворенных, а по смерти презираемых, если только <sup>36</sup> они не стяжали пазвания богов, как, например, Геракл, сын Алкмены и Зевса. Ведь вначале, как говорят, он носил имя Алкея, но получил прозвание Геракла, который почитался у тогдашних людей в качестве бога. Поэтому издавна гласит молва, что в Фивах была найдена частная статуя Геракла со следующей <sup>37</sup> надписью: «Алкей, сын Амфитриона, Гераклу в знак благодарности» <sup>26</sup>. И Тицидакиды <sup>27</sup>, говорят, приписали себе славу Диоскуров, также почитаемых богами. Именно, тогдашние мудрецы пазывали Диоскурами два полушария, надземное и подземное. Потому и поэт, намекая на это, говорит о них:

Братом сменяется брат; и вседневно, когда умирает  
Тот, воскресает другой. И к бессмертным  
причислены оба <sup>28</sup>.

И на них ставят войлочные колпаки, усеянные звездами, намекая на строение полушарий <sup>29</sup>. Получившие, таким образом, почесть богов, удержали тем или иным образом первенствующее положение, а те, кто причислил себя самих к богам по собственной веле, скорее стали подвергаться презрению.

<sup>39</sup> Да и те, кто утверждает, будто древние люди предположили, что все полезное для жизни есть боги <sup>30</sup>, например солнце, луна, реки, озера и тому подобное, не только отстаивают невероятное мнение, но еще присваивают древним людям и крайнюю глупость. Ясно ведь, что они не были настолько неразумны, чтобы принимать за богов то, что очевидным образом является тленным, или признавать божественную силу <sup>40</sup> за тем, что ими самими пожирается и уничтожается. Пожалуй, кое-что [здесь] еще имело бы смысл, как, например, почитать божеством Землю, но не бороздимое или раскапываемое вещество, а прошикающую се силу, плодоносную природу и, действительно, наиболее божественную. Но считать богами озера, реки и все другое полезное нам превышает всякую бестолковость.

<sup>41</sup> Тогда надлежало бы считать богами и людей, особенно философствующих (поскольку они помогут нам в жизни), большинство неразумных животных (поскольку они разделяют наши труды), домашнюю утварь

и все, что еще ничтожнее этого. Но во всяком случае это очень смешно. Значит, необходимо сказать, что предложенное мнение не является верным.

Не заслуживает веры и Демокрит, доказывающий<sup>42</sup> менее трудное через более трудное. Ведь природа дает много разнообразных точек отправления для решения вопроса, каким образом люди получили понятие о богах. Но совершенно неприемлемо то, что угодно было сочинить Демокриту, именно: что в окружающем воздухе находятся чудовищные образы, имеющие челове-<sup>43</sup>ческую форму, и вообще тому подобное. То же самое можно сказать и относительно Эпикура, полагавшего, что боги были придуманы сообразно полученным во сне представлениям человекоподобных образов. В самом деле, почему из этих представлений скорее возникала мысль о богах, а не о чудовищных людях? И вообще<sup>44</sup> против всех этих предложенных мнений можно будет возразить, что люди получают понятие о боге не от одной величины человекообразного существа, но от того, что оно блаженно, нетленно и имеет весьма большую силу, проявляемую в мире. Те, кто выставляет возникающие во сне представления и стройность движения небесных тел, не показывают, *из какого принципа или каким образом возникла мысль о боге у тех, кто*<sup>45</sup> *составил ее впервые.* Другие и на это возражают, что начало мысли о бытии бога возникло из сонных видений или из наблюдений в космосе, а вечность бога, его нетленность и совершенное блаженство добавлены путем отталкивания от человеческих свойств. В самом деле, подобно тому как, увеличивши в представлении обыкновенного человека, мы получили мысль о циклопе, который неисходен

...был с человеком, вкушающим хлеб, и казался  
лесистой  
Дикой вершиной горы, над другими воздвигшейся  
грозою<sup>31</sup>,

так, представив себе человека счастливого, блаженного и исполнителя всех благ и затем распространивши все это, мы создали понятие бога как превосходнейшего во всем этом. И еще: древние, представив себе какого-<sup>46</sup>либо долголетнего человека, затем увеличили время до бесконечности, присоединив к настоящему прошедшее и будущее; потом, придя отсюда к мысли о вечном,<sup>47</sup> решили, что бог вечен. Говорящие это, очевидно, выстав-

ляют вероятное мнение, но они незаметно впадают в способ умозаключения по тропу взаимодоказуемости, который является наиболее апорийным<sup>32</sup>. Ведь для того чтобы мы сначала помыслили человека счастливого, а от него перешли к богу, мы должны помыслить, что такое счастье, по причастности к которому и мыслится счастливым. Но счастье (*eὐδαιμονία*), по их мнению, есть некоторая демоническая и божественная природа, и счастливым называли они того, кто имел демона в хорошем расположении. Поэтому, для того чтобы понять человеческое счастье, мы должны сначала иметь понятие о боге и демоне; а для того чтобы понять бога, мы должны сначала иметь понятие о счастливом человеке. Следовательно, оба понятия, вытекающие взаимно одно из другого, остаются для нас непонятными.

48 Вот что пусть будет сказано против вопрошающих о том, как люди вначале получили понятие о богах.

Далее мы займемся вопросом о том, существуют ли боги.

## [2. Существуют ли боги?]

49 Поскольку не все мыслимое получает существование, но может мыслиться и, однако, не существовать (как, например, гиппокентавр и Скилла), то после исследования понятия о богах необходимо рассмотреть и вопрос об их существовании. Быть может, в сравнении с инакофилософствующими скептик окажется стоящим на более твердой почве, поскольку он утверждает, согласно отечественным обычаям и законам, что боги существуют, и поскольку он совершает все, что относится к их почитанию и к набожности, но не проявляет опрометчивости в философском исследовании [в данной области].

50 Из рассматривавших вопрос о существовании богов одни говорят, что бог существует, другие говорят, что бог не существует, третьи же — что он существует не больше, чем не существует. За существование бога стоит большинство догматиков и общая житейская антиципация<sup>33</sup>; а против его существования высказываются те, кто получил кличку безбожников, например Эвгемер,

Старец-обманщик, безбожные кем пацарананы княги<sup>34</sup>,

Диагор Милосский<sup>35</sup>, Продик Кеосский, Феодор<sup>36</sup> и  
51 много других. Из них Эвгемер говорил, что те, кто

почитался богами, были теми или другими могущественными людьми и благодаря этому обстоятельству они, обожествляясь другими людьми, были сочтены<sup>52</sup> богами. Продик говорил, что богом считалось полезное для жизни, как, например, солнце, луна, реки, озера, луга, плоды и все в таком роде<sup>37</sup>. Диагор Милосский,<sup>53</sup> дифирамбический поэт, как говорят, раньше был, более всякого другого, богобоязненным человеком. Свое произведение он, во всяком случае, начал так: «Все совершается по воле божества и судьбы». Однако, оскорбленный каким-то человеком, который нарушил клятву и ничего за это не потерпел, он переменял свой образ мыслей и стал говорить, что бога нет. Еще Кри-<sup>54</sup>тий, один из [тридцати] афинских тиранов<sup>38</sup>, по-видимому, принадлежал к числу безбожников, поскольку он говорил, что древние законодатели сочинили бога в качестве некоего надсмотрщика за хорошими поступками и за прегрешениями людей, чтобы никто тайно не обижал ближнего, остерегаясь наказания от богов. Сказанное им гласит так:

Когда была людей жизнь неустроена,  
Звероподобна, управлялась силою,  
Когда ни добрый за свои дела наград  
Не получал, ни злой не знал возмездия, —  
Тогда прибегли, думаю, к карательным  
Законам люди, чтобы правосудие,  
Царя равно над всеми, и насильно  
Взнуздадо б и преступника казнило бы.  
Затем, когда законы воспретили им  
Насильничать открыто, и они тогда  
Тайком свои свершали злодеяния, —  
То некий муж разумный, мудрый, думаю,  
Для обузданья смертных изобрел богов,  
Чтобы злые, их страшась, тайком не смели бы  
Зла ни творить, ни молвить, ни помыслить бы.  
Для этой цели божество придумал он, —  
Есть будто бог, живущий жизнью вечною,  
Все слышащий, все видящий, все мыслящий,  
Заботливый, с божественной природою.  
Услышит он все сказанное смертными,  
Увидит он все сделанное смертными.  
А если ты в безмолвии замыслишь зло,  
То от богов не скрыть тебе: ведь мысли им  
Все ведомы. Такие речи вел он им,  
Внушая им полезное учение  
И истину облекши в слово лживое.  
Он говорил, что боги обитают там —  
Чем поразил он всех людей особенно, —  
Откуда, знал он, страхи смертным кажутся

И радости нисходят в жизнь несчастную, —  
Из высшей сферы, где познал он молнии  
И страшные раскаты грома грозного,  
И звездами усеянный небесный круг,  
Созданье Крона, мудрого строптеля,  
Откуда блеск исходит раскаленных звезд  
И влажным током дождь струится на землю.  
Такие страхи пред людьми он выставил  
И через них на место надлежащее  
Поставил божество он речью мудрою,  
Законом угасивши беззаконие.

И много спустя прибавляет:

Так, думаю, что некто убедил сперва  
Людей признать богов существование.

55 Сходится в мнениях с этими людьми и безбожник  
Феодор, а судя по некоторым, и Протагор из Абдеры,  
первый, разными методами поколебавший в своем  
56 сочинении о богах эллинское богословие, второй же,  
Протагор, написавший определенно: «Я не могу сказать  
о богах, существуют ли они и каковы они. Многое пре-  
пятствует мне [в этом] <sup>39</sup>». Когда афиняне по этой  
причине присудили его к смерти, он бежал и умер,  
57 утонув в море. Об этой истории вспоминает Тимон  
Флиунтский во второй книге своих «Силл» <sup>40</sup>, расска-  
зывая следующее:

...Дальше и то узнайте, что с Протагором  
случилось,  
Мужем звонкоголосым, пленительным,  
краспоречивым,  
Из софистов. Хотели предать огню его книги,  
Ибо он написал, что богов не знает, не может  
Определить, каковы они и кто по природе.  
Правда была на его стороне. Но это на пользу  
Не послужило ему, и бежал он, чтоб в недра Аида  
Не погрузиться, испив Сократову хладную чашу.

58 Еще Эпикур, по мнению некоторых, сохраняет бога для  
толпы, но не признает его с точки зрения сущности  
59 вещей. Скептики ввиду равнозначности противополож-  
ных утверждений высказались за существование богов  
не больше, чем за их несуществование. И мы познако-  
мимся с их взглядами, вкратце коснувшись рассужде-  
ний, предложенных с обеих сторон.

60 Итак, признающие существование богов пытаются  
обосновать это положение четырьмя способами. Первый  
состоит в согласии [об этом предмете] всех людей;

второй — в мировом порядке; третий — в бессмыслице, вытекающей из отрицания божественного; четвертый и последний — в устранении противоположных аргументов <sup>41</sup>.

Что касается ссылающихся на общее представление <sup>61</sup> и говорящих, что почти все люди, греки и варвары, признают существование божественного и поэтому единодушно приносят жертвы, молятся, воздвигают храмы богам, причем, однако, разные люди делают это по-разному, как бы одинаково веруя в существование чего-то божественного, но имея не одно и то же представление о его природе, — если бы такое представление было ложно, то не все сходились бы в этом воззрении в такой степени. Следовательно, боги существуют. <sup>62</sup> С другой стороны, ложные мнения и случайные высказывания не распространяются на продолжительное время, но они оканчиваются вместе с теми [людьми], ради которых они сохранялись. Например, люди и царей чтут, принося им жертвы, а также умоляя их, как богов. Но все это соблюдается при жизни царей, а по их кончине люди все это прекращают, как нечто беззаконное и нечестивое. Но мысль о богах во всяком случае от века была и вовек пребывает, удостоверяемая, как видно, самыми фактами. Впрочем, если даже и <sup>63</sup> нужно отбросить собственное предположение и внимать разумным и благородным предположениям других людей, то можно обратить внимание на поэтическое представление, не выявляющее ничего великого и ничего светлого, в чем не был бы виден бог, облеченный могуществом и властью над происходящими событиями, как, например, у поэта Гомера, судя по описанной им войне эллинов с варварами. Можно также усмотреть, <sup>64</sup> что представление большинства физиков согласуется с поэтическим. Ибо Пифагор, Эмпедокл, ионийские философы, Сократ, Платон и Аристотель, стоики и, возможно, также философы сада <sup>42</sup>, как свидетельствуют определенные выражения Эпикура, допускают [существование] бога. И вот подобно тому как если мы исследуем что-либо касающееся зрительных ощущений, то разумно доверять людям с острым зрением, а в области слуховых ощущений — людям с острым слухом, — так, разбираясь в чем-либо умозрительном, мы должны доверять не кому другому, как тем, кто изошряет свой ум и разум, каковыми были, скажем, философы.

06 Но люди противоположных взглядов, [т. е. скеп-  
тики], обыкновенно возражают на это в том смысле,  
что и относительно рассказов об Аиде все люди придержи-  
ваются общего мнения и с ними согласны поэты,  
притом в большей степени, чем о богах; но мы не ска-  
жем, что на самом деле существует то, что рассказы-  
вают об Аиде, не выяснивши сначала, что не только  
все изображения Аида, но и вообще всякий миф яв-  
ляется спорным и невозможным, как, например:

Тития также увидел я, сына прославленной Ген;  
Деять заняв десятии под огромное тело, недвижим  
Там он лежал; но бокам же сидели два коршуна,  
рвали  
Печень его и терзали когтями утробу. И руки  
Тщетно на них подымал оп: Латону, супругу Зевеса,  
Шедшую к Пифию, он осрамил на лугу Панонейском <sup>43</sup>.

68 Если Титий бездыханен, то каким образом он, ничего  
не чувствуя, подвергался наказанию? Если же он имел  
69 душу, то каким образом он мертв? И опять говорится:

Видел потом я Тантала, казнимого страшною казнию,  
В озере светлом стоял он по горло в воде и,  
томимый  
Жаркою жаждой, напрасно воды захлебнуть порывался.  
Только что голову к ней он склонил, уювая  
напиться,  
С шумом она убежала; внизу ж под погами являлось  
Черное дно, и его осушил во мгновение демон <sup>44</sup>.

70 Если он никогда не вкушал ни воды, ни пищи, то  
как он оставался жив, а не умер от недостатка в самом  
необходимом? Если же он был бессмертным, то как он  
находится в таком положении? Ибо божественная  
природа несовместима со страданием и мучением,  
71 поскольку все страждущее смертно. Но, [возражают  
стойки], миф, таким образом, в самом себе содержит  
опровержение; предположение же о богах не таково:  
оно не противоречиво, но является согласным с фак-  
тами. В самом деле, нельзя представить себе душ, несущихся  
вниз. Ведь они, будучи легковесны и столь же  
72 огненны, сколь воздушны, легко уносятся скорее вверх.  
Они остаются сами собою, а не «рассеиваются, как дым,  
отделившись от тел» <sup>45</sup> (по словам Эпикура). И не тело  
прежде владело ими, но они были причиною совместной  
73 жизни для тела, а еще раньше и для самих себя. Отде-  
лившись от солища, они живут в подлунном месте <sup>46</sup>.  
Там они вследствие чистоты воздуха пользуются более

длинным сроком для пребывания, питаются свойственной им пищей — испарением с земли, как и прочие звезды, и в этих местах не имеют ничего уничтожающего их.

Итак, если души пребывают, то они становятся тем же, что и демоны; если же они демоны, то следует сказать, что и боги существуют. При этом их существованию нисколько не вредит предположение о мифических деяниях, происходящих в Аиде.

Таково рассуждение с точки зрения общего и согласного мнения о боге. Теперь рассмотрим это рассуждение с точки зрения *окружающего мироустройства*. Сущность сущего, говорят они, будучи сама по себе неподвижна и бесформенна, должна получить от какой-нибудь причины движение и форму. И поэтому подобно тому, как, увидевши прекрасное медное изделие, мы желаем знать мастера, обработавшего неподвижную самую по себе материю, — так, созерцая материю универсума, движущуюся, имеющую форму и устройство, мы имеем основание подумать о причине, которая ее движет и придает ей многообразные формы. Вероятно, это есть не что иное, как некая сила, проникающая ее, как душа проникает тело. Эта самая сила или самодвижна, или приводится в движение другою силою. И если она приводится в движение другою силою, то другая сила не может двигаться, если она не движется еще другою, что нелепо. Стало быть, существует некая сила, сама по себе самодвижная, которая, надо полагать, божественна и вечна. Она движется или от века, или с некоторого времени. Но она не может двигаться с некоторого времени, поскольку тогда не будет причины для движения ее с некоторого времени. Поэтому сила, движущая материю и стройно ведущая ее к рожденьям и переменам, вечна. Поэтому, надо полагать, она есть бог. Кроме того, еще и то, чем производится разумное и мудрое, конечно, само разумно и мудро. Но вышеназванная сила, во всяком случае, дала устроенные людям. Следовательно, она должна быть разумной и мудрой, что свойственно божественной природе. Стало быть, боги существуют. Далее, из тел одни есть результат объединения, другие — связи и третьи — разделения. Объединены те, которые держатся одним состоянием (ἕξις), например растения и животные; связаны те, которые состоят из предметов близлежащих

и тяготеющих к одному главному, например цепи, башни, корабли. Разделены же те, которые состоят из  
79 разъединенных, отдельных и самостоятельных субъектов, например войска, стада, хоры. Так как и мир есть тело, то он есть или объединенное тело, или состоящее из связанного или из разделенного. Но он не состоит ни из связанного, ни из разделенного, как мы доказываем на основании существующих в нем природных соответствий (συμπίθεια). Ведь сообразно возрастаниям и ущербам луны многие из земноводных и морских животных гибнут и возрастают, а также в некоторых частях моря происходят приливы и отливы. Подобно этому соответственно восходам и заходам звезд случаются перемены окружающего воздуха и разнообразные изменения погоды, то к лучшему, то к худшему. Из этого явствует, что мир есть некое объединенное тело. Ведь у того, что состоит из связанного или разделенного, части не соответствуют друг другу, потому что, например, в войске при гибели всех воинов один спасшийся, по-видимому, не терпит ничего такого, что передавалось бы от остальных. В объединенных же телах есть некое сострадание, потому что при порезе  
80 пальца все тело приходит в соответствующее состояние. Следовательно, и мир есть тело объединенное. Однако поскольку из соединенных тел одни держатся простым состоянием, другие — природою, третьи — душою (и состоянием — камни и дрова, природою — например, растения, душою — живые существа), то, очевидно, и  
82 мир вообще держится одним из этих [факторов]. Но он не может держаться простым состоянием. Ведь тела, держащиеся простым состоянием, не допускают никакого значительного изменения и превращения, как дрова и камни, но из этих перемен претерпевают только  
83 [различные] состояния, сообразно расширению или сжатию. Мир же допускает значительные изменения в зависимости от состояния воздуха, то холодного, то теплого, то сухого, то влажного, то как-нибудь иначе изменившегося сообразно небесным движениям. По-  
84 этому мир не держится простым состоянием. Если же не состоянием, то во всяком случае природою, потому что и то, что держится душою, гораздо раньше того должно было держаться природою. Следовательно, ему надо содержаться наилучшей природою, поскольку он объемлет природы всего [существующего]. Но природа,

объемлющая природы всего существующего, объемлет <sup>85</sup> и разумные природы. Однако природа, объемлющая разумные природы, во всяком случае разумна, ибо целое не может быть хуже части. Но если природа, управляющая миром, является наилучшей, то она должна быть разумной, деятельной и бессмертной. А будучи таковой, она есть бог. Следовательно, боги <sup>86</sup> существуют. Если на земле и в море при большой плотности существуют разнообразные живые существа, обладающие душевной и чувственной потенцией, то тем более вероятно, что в воздухе, имеющем много чистоты и ясности в сравнении с землею и водою, существуют некие одушевленные и разумные живые существа. С этим согласуется то, что Диоскуры суть благие божества, спасители оснащенных кораблей; и, по изречению Гесиода,

Посланы Зевсом на землю-кормилицу три мириады  
Стражей бессмертных. Людей земнородных они  
охраняют <sup>47</sup>.

Но если вероятно, что в воздухе существуют живые <sup>87</sup> существа, то, конечно, и в эфире находится природа живых существ, откуда и люди становятся причастными разумной способности, извлекая ее отсюда. А при существовании эфирных живых существ, по видимости намного превосходящих земные тем, что они нетленны и не рождены, придется признать и существование <sup>88</sup> богов, ничем не отличающихся от них. Клеанф рассуждает так: «Если одна природа лучше другой, то существует и некая наилучшая. Если душа лучше другой души, то есть и наилучшая душа. И если одно живое существо лучше другого, то есть и некое самое превосходное. Ведь подобное не происходит до бесконечности. В самом деле, как ни природа, ни душа не могут изменяться к лучшему до бесконечности, так не может <sup>89</sup> этого и живое существо. Но животное бывает лучше другого животного, как, например, конь сильнее черепахи, бык — коня и лев — быка. Человек же выше и лучше почти всех земных животных по своему душевному и телесному складу. Следовательно, существует, надо полагать, высшее и наилучшее живое <sup>90</sup> существо. Однако человек не вполне может быть наилучшим живым существом, например хотя бы потому, что он все время вращается среди пороков, и если не все время, то большую часть времени (потому что если

- когда и достигнет добродетели, то поздно и на закате жизни), и, кроме того, он — живое существо, подвластное судьбе, слабое и нуждающееся в многочисленных средствах защиты, как, например, в пище, одежде и в другой заботе о теле, которое стоит над нами наподобие некоего сурового титана, ежедневно требующего дани; и если мы не доставим ему омовения, одежды и пищи, оно угрожает болезнями и смертью. Поэтому человек не есть совершенное живое существо, но несовер-
- <sup>91</sup> шенное и намного отличающееся от совершенного. Но совершенное и высшее должно быть лучше человека, должно быть преисполнено всеми добродетелями и не восприимчиво ни к какому злу. А это ничем не отличается от бога. Следовательно, бог существует» <sup>48</sup>.
- <sup>92</sup> Так говорит Клеанф. Этим вопросом о существовании богов занимался и ученик Сократа Ксенофонт, вложив в уста Сократа доказательство [бытия бога] <sup>49</sup>. На вопрос Аристодема Сократ говорит следующее: «Скажи мне, Аристодем, есть ли кто-нибудь, кому ты удивлялся бы за их мудрость?» — «Конечно», — сказал он. «Кто же они?» — «В поэзии я удивляюсь Гомеру, <sup>96</sup> в ваянии — Поликлету <sup>50</sup>, а в живописи — Зевксису <sup>51</sup>». — «Ты признаешь их за то, что их произведения отлично исполнены?» — «Конечно», — ответил он. «Итак, если бы статуя Поликлета ожила, не считал ли бы ты художника гораздо выше?» — «Очень даже». — «Итак, видя статую, ты говоришь, что она создана каким-нибудь художником, а видя человека, в котором хорошо действует душа и хорошо устроено тело, ты не <sup>94</sup> думаешь, что он создан каким-либо отличным умом? А ведь ты видишь [в человеке гармоничное] расположение и функции частей, во-первых, то, что [Демииург] заставил человека стоять прямо, дал глаза, чтобы видеть видимое, и уши, чтобы слышать слышимое. Как можно было бы пользоваться обонянием, если бы он не приставил носа, а равно и вкусом, если бы не был вложен язык, понимающий в этом толк? А также ты видишь, что ты в своем теле содержишь малую часть земли, которая велика, и малую часть воды, которой много, а равно часть огня и воздуха; но откуда, ты думаешь, добыл ты на свое счастье ум, которого одного лишь нигде якобы нет?»»
- <sup>95</sup> Таково рассуждение Ксенофонта, которое имеет еще и такой индуктивный смысл: «В то время как в мире

много земли, ты имеешь в себе малую часть ее; в мире много воды, ты имеешь в себе малую часть ее; следовательно, ты имеешь в себе малую часть ума, которого тоже много в мире. Стало быть, мир разумен, и поэтому он есть бог».

Некоторые, однако, противопоставляют этому аргу- 96  
менту, переделывая его послышки, другой и говорят так: «Если в мире много земли, ты имеешь в себе малую часть ее; в мире много воды, ты имеешь в себе малую часть ее; также относительно воздуха и огня. Следовательно, если в мире много желчи, мокроты и крови, ты имеешь в себе небольшую часть их. Отсюда следует, что мир производит желчь и кровь, что нелепо».

Возражающие говорят, что это рассуждение не 97  
подобно аргументу Ксенофонта. Ведь Ксенофонт ставит вопрос о простых и первичных телах, каковы земля, вода, огонь и воздух, а те, кто выставляет против него указанный аргумент, перескакивают к сложным, ибо желчь, кровь и всякая влага в теле не первоначальна и не проста, но состоит из первичных и элементарных 98  
тел. Можно тот же аргумент выразить и следующим образом: «Если бы в мире не было ничего земляного, не было бы ничего земляного и в тебе; и, если бы не было ничего водяного в мире, не было бы ничего водяного и в тебе. И точно так же можно сказать и о воздухе, и об огне. Поэтому, если бы в мире не было никакого ума, и в тебе не было никакого ума. Но в тебе есть некоторый ум. Стало быть, он есть и в мире. Поэтому мир разумен. А будучи разумным, он и является богом».

Такой же смысл имеет и аргумент, составленный 99  
следующим способом: «Взглянувши на хорошо сделанную статую, разве ты стал бы сомневаться, что ее сотворил художественный ум? Не будешь ли ты настолько далек от подобного подозрения, что станешь дивиться превосходству творчества и искусству? Неужели, смотря 100  
при этом на внешний образ, ты свидетельствуешь о создании и говоришь, что кто-то его создал, а взирая на имеющийся в тебе ум, своим разнообразием сильно отличающийся от всякой статуи и от всякой картины, ты счел бы его происшедшим случайно, а не от какого-либо творца, имеющего силу и изобильное разумение? Он не может пребывать в ином каком-либо месте, как в мире, им управляет и все в нем рождает и растит. Он есть бог. Следовательно, боги существуют».

101 Зенон Китийский, отправляясь от Ксенофонта, умозаключает следующим образом: «То, что источает семена разумного, и само разумно. Но мир источает семя разумного. Следовательно, мир есть разум. А с этим  
102 соединяется и его реальность»<sup>52</sup>. При этом вероятность данного заключения очевидна. В самом деле, начало движения всякой природы и души происходит, как известно, от ведущего, и все распределяемые по частям целого способности распределяются ведущим, как бы неким источником, так что всякая способность, существующая в части [целого], существует и в целом вследствие передачи ее ведущим [началом] целого. Отсюда, какова часть в потенции, таково изначально целое в действительности.

103 Поэтому, если мир источает семя разумного живого существа, он делает это не как человек через извержение, но поскольку он содержит семена разумных существ. Но он содержит все не так, как, скажем, лоза свои гроздья, т. е. отдельно от себя, но так, что зародышевые смыслы разумных существ содержатся в нем. Отсюда такое заключение: «Мир содержит зародышевые смыслы разумных живых существ; следовательно, мир разумен».

104 Еще Зенон говорит в свою очередь: «Разумное лучше неразумного. Но во всяком случае нет ничего лучше мира. Следовательно, мир разумен. То же самое можно сказать относительно одаренного умом и одушевлением. Ведь одаренное умом лучше не одаренного умом, и одушевленное лучше неодушевленного. Но нет ничего лучше мира. Следовательно, мир одарен умом и одушевлен»<sup>53</sup>.

105 И у Платона находится подобное по своему значению рассуждение, согласно тексту его сочинения: рассмотрим же, по какой причине устроил возникновение и эту Вселенную тот, кто их устроил. Он был благ, а тот, кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывает зависти. Будучи ей чужд, он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому. Усмотреть в этом вслед за разумными мужами подлинное и наиглавнейшее начало рождения и космоса было бы,  
106 пожалуй, вернее всего. Затем, немного спустя, он прибавляет: «Руководясь этим рассуждением, он устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную, имея в виду создать творение прекраснейшее и по природе своей наилучшее. Итак, согласно

правдоподобному рассуждению, следует сказать, что наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом, поскольку поистине произошел он в силу божественного промысла»<sup>54</sup>. Это рассуждение Платона<sup>107</sup> имеет одинаковый смысл с рассуждением Зенона. Ведь и последний говорит, что Вселенная максимально прекрасна; она есть творение, созданное сообразно природе, и, согласно правдоподобному рассуждению, оно есть существо живое, одушевленное, одаренное умом<sup>108</sup> и разумное. Однако Алексин противопоставил рассуждению Зенона следующее: «Поэтическое лучше непоэтического, и соответствующее грамматике лучше не соответствующего грамматике; и в других искусствах умение лучше неумения. Но нет ничего лучше мира. Следовательно, мир поэтичен и грамматичен»<sup>55</sup>. Возра-<sup>109</sup>жая тем, кто выставляет против них это рассуждение, стоики говорят, что Зенон брал лучшее в абсолютном смысле, т. е. разумное в сравнении с неразумным, одаренное умом — с не одаренным умом и одушевленное с неодушевленным. Алексин же — вовсе не так.<sup>110</sup> Ведь поэтическое не в абсолютном смысле лучше непоэтического, и грамматичное не в абсолютном смысле лучше неграмматичного. Поэтому в данных рассуждениях усматривается большая разница. Например, Архилох, будучи поэтическим, не лучше Сократа, который не был поэтичен. И Аристарх, будучи грамматиком, не лучше Платона, не бывшего грамматиком.

Кроме того, стоики (и сочувствующие им) пытаются<sup>111</sup> обосновать существование богов на основании мирового движения<sup>56</sup>. Именно, что мир подвижен, с этим согласится всякий, побуждаемый к этому многими [обстоятельствами]. Но очевидно, он движется или природою, или по произволению, или вследствие вихря<sup>57</sup>, т. е.<sup>112</sup> по необходимости. Однако невероятно, чтобы это движение происходило вследствие вихря и по необходимости. Ибо круговращение или беспорядочно, или упорядочено. И если оно беспорядочно, то оно не могло бы стройно приводить что-либо в движение; если же оно движет что-либо в порядке и согласии, то оно должно быть каким-то божественным и демониче-<sup>113</sup>ским. Ведь оно никогда бы не приводило универсум в движение стройно и бережно, не будучи одарено умом и не будучи божественно. Но тогда оно уже не

- будет вихрем, ибо вихрь беспорядочен и кратковремен. Поэтому мир, как говорили приверженцы Демокрита,
- 114 не может двигаться по необходимости и вихрем. Вместе с тем он не приводится в движение и такой природою, которая была бы лишена представлений, поскольку одаренная умом природа лучше таковой. Подобные природы, как известно из наблюдений, содержатся в мире. Следовательно, необходимо, чтобы и он имел умную природу, которой он стройно приводился бы в движение. А это как раз и есть бог.
- 115 Самодвижущиеся приборы удивительнее тех, которые не таковы. Когда мы смотрим на Архимедову сферу<sup>58</sup>, мы сильно изумляемся, видя, как движутся солнце, луна и прочие звезды. Конечно, нас поражает не материал и не движение частей механизма, но его творец и движущие причины. Поэтому, насколько воспринимающее удивительнее чувственно-воспринимаемого, настолько удивительнее и движущие его
- 116 причины. Ведь если конь удивительнее растения, то движущая причина коня удивительнее причины растения. И если слон удивительнее коня, то движущая причина слона, перемещающая такую тяжесть, удивительнее движущей причины коня. Согласно же высшей точке зрения, удивительнее даже всего перечисленного оказывается природа солнца, луны и звезд и прежде всего самого мира, которая и есть причина всего этого. Ведь причина части не распространяется на целое и не есть его причина, но причина целого
- 118 распространяется и на части. Поэтому она удивительнее причины части. Следовательно, поскольку природа мира есть причина устройства целого мира, она должна быть и причиной его частей. А если так, то она сильнее всего. А если она сильнее всего, то она должна быть разумной и одаренной умом и притом вечной. Но
- 119 подобная природа есть то же, что и бог. Следовательно, бог существует. К этому нужно прибавить, что во всяком многосоставном теле, управляемом согласно природе, есть нечто господствующее; скажем, у нас оно считается пребывающим в сердце, или в мозгу, или в какой-либо другой части тела, а в растениях не так,
- 120 но у одних в корнях, у других в листьях, у третьих в сердцевине. Поэтому раз и мир, будучи многочастен, управляется природою, то в нем есть нечто такое, что господствует и предначинает движения. Этим ничто

не может быть, кроме природы сущего, которая есть бог. Следовательно, бог существует. Но может быть, 121 некоторые скажут, что в этом смысле самая владычественная и господственная в мире есть земля, а более ее владычественный и господственный есть воздух, поскольку без них не может существовать мир. Поэтому и землю, и воздух мы должны были бы назвать богом. 122 Это нелепо; и нелепо это подобно тому, как если бы мы сказали, что владычествует и господствует в доме стена. Ведь дом же не может стоять без стены. Подобно тому как действительно дом не может стоять без стены, однако стена не превосходнее и не лучше хозяина дома, — так и в мире не может ничто существовать без земли и неба, однако превосходит их природа, управляющая миром, которая не отлична от бога. Следовательно, бог существует.

Таков род этих рассуждений. Далее, рассмотрим те 123 нелепости, которые проистекают из рассуждения у тех, кто отрицает божественное. Действительно, если нет богов, то нет и благочестия, первой из добродетелей. Благочестие есть наука служения богам. Но невозможно никакое служение тому, что не существует, а следовательно, и никакой науки его. И как не может быть науки служения гиппокентаврам, поскольку они не существуют, так не может быть и науки служения богам, если они не существуют. Поэтому, если нет богов, не существует и благочестия. Но благочестие существует; поэтому следует сказать, что боги существуют. И еще: 124 если нет богов, то не существует и праведность, которая есть некая справедливость по отношению к богам. Но, по общему пониманию и представлению всех людей, праведность существует, а отсюда есть и нечто праведное. Следовательно, существует и божество.

Если нет богов, то уничтожается и мудрость, «наука 125 о делах божественных и человеческих»<sup>59</sup>. И как нет никакой науки о делах человеков и гиппокентавров, ибо люди есть, а гиппокентавров нет, так не может быть никакого знания божественных и человеческих дел, если люди есть, а богов нет. Но во всяком случае нелепо утверждать, что нет мудрости. Следовательно, нелепо считать богов несуществующими. Кроме того, если 126 справедливость проникла к людям вследствие взаимной связи людей друг с другом и с богами, то, если нет богов, не будет существовать и справедливость, что нелепо.

127 Последователи Пифагора и Эмпедокла и все большое число [италийских философов] утверждают, что у нас существует общение не только друг с другом и с богами, но и с неразумными животными. Ведь существует один дух (πνεῦμα), проникающий весь мир наподобие души  
128 и соединяющий нас с ними. Вследствие этого, убивая их и питаясь их плотью, мы творим неправду и нечестие, как умерщвляющие кровных родных. Отсюда эти философы и увещевали воздерживаться от животной пищи и говорили, что люди творят нечестие

...теплого кровью алтарь обагрят блаженных<sup>60</sup>.

129 И Эмпедокл говорит в одном месте:

Прекратите ль убийство вы гнусное?

Разве не видно

Вам в беспечном уме, что вы грызете друг друга?<sup>61</sup>

И далее:

Взявши любезного сына, отец, с изменившимся лицом  
Закалат с молитвой весьма неразумной. Они же,  
Недоуменны, молят приносящего в жертву. А он сам  
Воплей не слушал, заклятье свершил и в чертогах  
готовит

Пир дурной, а также и сын, отца захвативши,

Также и дети едят материнское милое тело,

Душу отняв...<sup>62</sup>

130 Так увещевали, как известно, последователи Пифагора. Но они заблуждались. Ведь если есть некий дух, проникающий нас и их, то отсюда еще вовсе не следует, что у нас есть какая-то справедливость по отношению к неразумным животным. Ведь и камни, и растения пронизаны неким духом, так что мы объединены с ними, но нет у нас никаких правовых отношений к камням и растениям; раздробляя и распиливая их, мы не совершаем никакой неправды относительно их тел.

131 Почему же стоики говорят о некоей справедливости и связи людей друг с другом и с богами? Не поскольку дух пронизывает все существа (если тогда и по отношению к неразумным животным у нас сохранилась бы некая справедливость), но потому, что мы имеем разум, простирающийся на наши взаимоотношения и на богов. Неразумные же существа, поскольку они разуму не причастны, не могут и состоять с нами в правовых отношениях. Поэтому если справедливость мыслится соответственно некоему общению людей между собою

и людей с богами, то при небытии богов не должна существовать и справедливость. Но справедливость существует. Следовательно, надо сказать, что и боги существуют.

Кроме того, если нет богов, то не существует ни <sup>132</sup> магия, теоретическая и изъяснительная наука о знаменьях, писемсылаемых богами людям, ни боговдохновенность, ни астрология, ни искусство гадания, ни предсказания на основе сповидений. Нелепо, однако, устранять такое количество фактов, удостоверенных всеми людьми. Следовательно, боги существуют.

Зенон же пользовался еще и таким аргументом <sup>63</sup>: <sup>133</sup> «Разумно почитать богов, но почитать несуществующих богов неразумно. Следовательно, боги существуют». Некоторые противопоставляют ему другое суждение, говоря: «Разумно почитать мудрецов, но почитать несуществующих мудрецов неразумно; следовательно, мудрецы существуют». Это не по вкусу стоикам, ибо до сих пор неизвестен ни один отвечающий их воззрениям <sup>134</sup> мудрец. Возражая тем, кто выставляет против них этот аргумент, Диоген Вавилонский <sup>64</sup> говорит, что вторая посылка Зенонова аргумента имеет такой смысл: «Тех, кому несвойственно существование, не было бы разумно почитать». Действительно, если эту посылку принимать в таком виде, то ясно, что богам <sup>135</sup> свойственно существование. Если же так, то они, конечно, и существуют. Ведь если они раз были когда-то, то и теперь существуют, подобно тому как если были атомы, то и теперь они есть; ведь, согласно понятию о телах, подобные тела нетленны и нерожденны. Поэтому аргумент и выводит вытекающее отсюда заключение. А мудрецы, если им свойственно существовать, еще не обязательно существуют. Другие же говорят, <sup>136</sup> что первая посылка у Зенона, именно: «Разумно почитать богов» — двусмысленна. С одной стороны, это значит «разумно [фактически] почитать богов», а с другой — «относиться к ним с почтением». Надо принимать это выражение в первом значении, что оказывается ложным по отношению к мудрецам.

Таковы по характеру рассуждения стоиков и последователей <sup>137</sup> других философских школ, направленные к защите положения о существовании богов. Теперь же нужно показать, что те, кто отрицает существование богов, не уступают им в силе убеждения.

138 И так, если боги существуют, то они живые существа. И в каком смысле стоики учат, что мир есть живое существо, в том же самом смысле можно выводить, что бог есть живое существо. Ведь живое лучше неживого. Но нет ничего лучше бога. Следовательно, бог есть живое существо, причем к этому присоединяется и общее мнение людей, поскольку и житейский обиход, и поэты, и множество выдающихся философов свидетельствуют, что бог есть живое существо. Так что последовательность [рассуждения] надежна.

139 А именно, если боги существуют, то они живые существа. Если же они живые существа, то они имеют чувственные восприятия, поскольку живое существо мыслится живым по его причастности чувственному восприятию. Если же они чувственно воспринимают, то они воспринимают и горькое и сладкое. Ведь они воспринимают чувственно-постигаемое не через какое-нибудь несвойственное ему чувство, в том числе и чувство вкуса. Отсюда совершенно неправдоподобно

140 начисто отсекать от бога это или какое-либо другое чувство. Действительно, человек, имеющий больше чувств, чем бог, окажется лучше него, тогда как скорее следовало бы, как говорил Карнеад, кроме свойственных всем пяти чувств утвердить за богом и другие чувства, чтобы он мог воспринимать большее число ощущений, а не лишать его и этих пяти чувств. И так, следует сказать, что бог имеет некий вкус и им вос-

141 принимает вкусовые предметы. Однако если бог воспринимает их через вкус, то он ощущает сладкое и горькое. Ощущая же сладкое и горькое, он будет испытывать в отношении того или другого предмета удовольствие и неудовольствие. Будучи же недоволен некоторыми ощущениями, он будет восприимчив к беспокойству и к изменению в худшее. А если так, то он подвержен тлению. Поэтому если боги существуют, то

142 они тленны. Следовательно, они не боги. Далее, если бог существует, он живое существо. Если он живое существо, то он чувствует, поскольку живое отличается от неживого только тем, что оно чувствует. Если же он чувствует, то он слышит, видит, обоняет и осязает.

143 В таком случае существуют соответственно чувствам некоторые предметы, привлекающие и отталкивающие его, например в зрении — симметричность и противоположное ей, в слухе — стройность созвучий и проти-

воположное ей и так и в других чувствах. Если же так, то и для бога есть некоторые беспокоящие его вещи. А если для него существуют беспокоящие его вещи, то бог подвержен изменению к худшему, а стало быть, и уничтожению. Значит, бог подвержен тлению. Это происходит с ним вопреки общему мнению [о богах]. Следовательно, божественного не существует.

Можно построить удачнее такой аргумент в отношении одного чувства, например зрения. А именно, если божественное существует, то оно живое существо. Если же оно живое существо, то бог весь видит:

Видит он весь, весь мыслит, и слухом он весь ощущает <sup>65</sup>.

Если же он видит, то он видит белое и черное. Но поскольку белое есть то, что заставляет зрение расчленять, а черное есть то, что заставляет его сливать, то в боге зрение расчленяется и смешивается <sup>66</sup>. Если же он восприимчив к различению и смешению, то он будет восприимчив и к разрушению. Поэтому, если божественное существует, оно тленно. Но оно нетленно, следовательно, его нет.

Кроме того, чувственное восприятие есть некое изменение. Ведь не может воспринимаемое каким-либо чувством не изменяться, а находиться в том же положении, в каком было до восприятия. Поэтому если бог чувствует, то он также и изменяется; если же изменяется, то он восприимчив к изменению и перемене. Будучи же подвержен перемене, он будет вполне восприимчив и к перемене в худшее. В таком случае он тленен. Но нелепо говорить, что бог тленен. Нелепо, значит, и считать, что он существует.

Кроме того, если есть нечто божественное, то оно или ограничено, или беспредельно. Но оно не может быть беспредельным, потому что [в таком случае] оно было бы неподвижным и бездушным. Действительно, если беспредельное движется, то оно переходит с места на место; а переходя с места на место, оно остается на месте; оставаясь на месте, оно получает ограничение. Следовательно, если есть нечто беспредельное, то оно неподвижно. Или же если оно движется, то оно не беспредельно. Беспредельное также и бездушно. Именно, если все его объемлет душа, то оно, конечно, объемлется движением от центра к границе и от границы к центру.

Но в беспредельности нет ни центра, ни границы. Поэтому беспредельное не есть и одушевленное. Вследствие этого если нечто божественное беспредельно, то оно неподвижно и неодушевлено. Но божественное движется и сочетается причастным одушевлению. Следовательно, божественное не беспредельно. Но оно также и не имеет границы. Именно, поскольку имеющее границу есть часть беспредельного, а целое лучше части, то ясно, что беспредельность будет лучше божественного и будет обладать божественной природой. Но нелепо говорить, что есть нечто лучшее бога и обладающее божественною природою. Итак, божественное также не имеет границы. Но если оно не беспредельно и не имеет границы, а сверх этого ничего третьего немислимо, то не может существовать и ничего божественного.

151 Далее, если существует нечто божественное, то или оно тело, или оно бестелесно. Но оно ни бестелесно, так как бестелесное бездушно, бесчувственно и ничего не может создавать, ни телесно, так как всякое тело есть нечто изменчивое и тленное, а божественное нетленно. Следовательно, божественное не существует.

152 Далее, если действительно существует божественное, то оно, конечно, есть и живое существо. Если же оно живое существо, то оно вполне наделено всеми добродетелями и блаженно (блаженство ведь не может существовать без добродетелей). Если же оно наделено всеми добродетелями, то оно и обладает всеми добродетелями. Но оно обладает не всеми добродетелями: оно не имеет, например, воздержания и терпения. Оно не имеет этих добродетелей; нет для бога таких дел, от которых он с трудом воздерживался бы и которые с трудом переносил бы. Ведь воздержание есть расположение, не преступающее того, что соответствует правильному разуму, или добродетель, ставящая нас выше того, что считается таким, от чего трудно воздержаться. Воздерживается, говорят, не тот, кто отстраняется от умирающей старухи, но тот, кто имеет возможность получить наслаждение с Лансой, Фриной <sup>67</sup> или какой-нибудь подобной женщиной и — отстраняется. Терпеливость же есть знание того, что пужно терпеть и чего не нужно терпеть, или добродетель, ставящая нас выше того, что кажется трудновыносимым. Терпит тот, кого режут или жгут, а он выносит это, но не тот, кто пьет

сладкое вино. Следовательно, у бога должно быть то, 155  
что трудно вытерпеть и трудно вынести. Ведь если этого  
не будет, то он не будет иметь этих добродетелей, т. е.  
воздержания и терпения. Если же он не имеет этих 156  
добродетелей, то, поскольку между добродетелью и  
пороком нет середины, он будет иметь противоположные  
этим добродетелям пороки — изнеженность и несдер-  
жанность. Ведь как не пользующийся здоровьем  
одержим болезнью, так не обладающий воздержанием  
и терпением подвержен противоположным порокам,  
что нелепо говорить о боге. Если же есть нечто, чего 157  
бог не может вытерпеть и вынести, то и есть нечто, что  
может изменить его к худшему и отяготить. Но если это  
так, то бог восприимчив к отягощению и к перемене  
к худшему, а отсюда и к уничтожению. Поэтому если  
бог существует, то он тленен. Но последнее неверно,  
а следовательно, неверно и первое.

Продолжая наши предположения, найдем: если 158  
божественное обладает всеми добродетелями, то оно  
обладает и мужеством. Если же оно имеет мужество,  
то имеет знание страшного, нестрашного и того, что  
посредине между тем и другим; и если так, то для бога 159  
существует нечто страшное. Ведь мужественный, как  
известно, во всяком случае не потому мужествен, что  
знает, в чем состоит опасность для соседа, но потому,  
что знает, в чем состоит опасность для него самого.  
А это нельзя смешивать с тем, что является страшным  
для ближнего. Поэтому если бог мужествен, то для 160  
него существует нечто страшное. Если же есть нечто  
страшное для бога, то есть и нечто для бога, способное  
его отяготить. А если так, то он доступен отягощению,  
а чрез это и гибели. Отсюда вытекает: если существует  
божественное, то оно тленно. Но оно нетленно; следова-  
тельно, его не существует.

Далее, если божественное обладает всеми добродете- 161  
лями, то оно имеет и величие души. Если же оно имеет  
величие души, то оно обладает знанием, помогающим  
возвыситься над обстоятельствами. Если так, то для  
него существуют некоторые обстоятельства, тягостные  
для него, и, следовательно, он будет тленным. Но это  
неверно; поэтому неверно и то, что стоит в начале рас-  
суждения.

Кроме этого: если бог имеет все добродетели, то он 162  
имеет и благоразумие. Если же он имеет благоразумие,

то он имеет знание о благе, зле и безразличном. Если же он имеет знание об этих вещах, то он знает, что такое благо, зло и безразличное. Поэтому если и страдание принадлежит к числу вещей безразличных, то он знает и страдание, и каково оно по природе. А если так, то страдать доводилось и ему, так как, не испытав страдания, он не имел бы о нем и представления, но, подобно тому как тот, кто не столкнулся ни с белым, ни с черным цветом ввиду слепоты от рождения, не может иметь понятия о цвете, так и бог, не испытавши страдания, не может иметь о нем понятия. Действительно, если мы, часто подвергавшиеся страданию, не можем достоверно знать особенности боли подагриков, ни догадаться из рассказов, ни услышать одинаковые изъявления самих потерпевших (поскольку каждый толкует по-своему и одни говорят, что приключившееся с ними походит на верчение, другие — на ломоту, третьи — на колотье), то, несомненно, бог, совершенно не испытавший страдания, не может иметь понятия о страдании. Разумеется, говорят, он не подвержен страданию, но зато он испытывает наслаждение и, исходя из него, мыслит страдание. Это нелепо. Во-первых, невозможно, не испытав страдания, получить понятие о наслаждении, потому что оно как раз составляется по устранении всего причиняющего боль. Затем, допустив и это, мы снова приходим к заключению, что бог тленен. Ведь если бог восприимчив к такому состоянию, то он восприимчив и к перемене к худшему, и тленен. Но это не так, поэтому нет и того, что стоит в начале [рассуждения].

Далее, если божество обладает всеми добродетелями и имеет рассуждение, то оно обладает и способностью принимать хорошие решения, поскольку эта способность есть благоразумие относительно того, что надо решить. Если же оно обладает этой способностью, то оно также и решает. Если же оно решает, то для него есть нечто неясное. Ведь если для него нет ничего неясного, то оно и не решает и не обладает способностью принимать хорошие решения, поскольку решение связано с некоей неясной вещью, будучи исследованием того, как нужно правильно поступить в тех или иных обстоятельствах. Но ведь нелепо, чтобы бог ничего не решал и не обладал способностью принимать хорошие решения. Следовательно, он имеет таковую, и для него существует нечто неясное. Если же суще-

ствуется что-нибудь для бога неясное, то для бога не что-нибудь иное неясно, как именно вопрос о том, существует ли для него что-либо гибельное в бесконечности. Но если это ему неясно, то, конечно, он из-за ожидания того, что должно принести ему гибель, должен быть в страхе, находясь от этого в беспокойстве и волнении. 170 Если же он находится в таком волнении, то он будет восприимчив к перемене на худшее, а поэтому и тленен. Отсюда вытекает, что он совершенно не существует.

С другой стороны, если для бога нет ничего неясного, 171 но он сам по себе оказался по природе проникающим во все, то он не владеет никаким искусством. Но, как мы не скажем о лягушке или дельфине, плавающих по природе, что они владеют искусством плавания, таким же образом мы не скажем о боге, по природе все постигающем, что у него есть искусство, поскольку искусство прилагается лишь к тому, что неочевидно и само по себе не воспринимается. Но если у бога нет 172 умения, то у него не будет и умения жить. А если так, то у него не будет и добродетели. Не имея же добродетели, бог нереален. И с другой стороны, бог, будучи разумен, если не имеет добродетели, то, конечно, имеет 173 противоположное ей — порок. Но он не имеет противоположного порока, стало быть, бог обладает умением и существует для бога нечто неясное. Отсюда, как мы раньше рассудили, следует, что он тленен. Но он не тленен; следовательно, он не существует. Если он 174 не имеет благоразумия, как мы упомянули выше, то он не имеет и здравомыслия, ибо здравомыслие есть способность, сохраняющая решения разума при выборе или избегании.

И с другой стороны, если нет ничего, что приводило 175 в движение стремления бога, и ничего, что привлекало бы бога, то как мы назовем бога здравомыслящим, когда мы мыслим здравомыслие в этом значении? Ведь как мы не назовем здравомыслящим столб, так же подобающим образом мы не назовем здравомыслящим и бога. С отнятием у него этих добродетелей отнимается и справедливость, и прочие добродетели. Но бог не имеет ни одной добродетели, он нереален. Первое верно; следовательно, верно и второе.

Далее, если божественное существует, то оно или 176 имеет добродетель, или не имеет. И если оно не имеет, то божественное порочно и несчастно, что нелепо.

Если же имеет, то должно существовать нечто лучшее бога: ведь как достоинство лошади лучше самой лошади и добродетель человека лучше имеющего ее, так и  
177 добродетель бога будет лучше самого бога. Если же она лучше бога, то ясно, что, будучи ущербным, он станет худым и окажется тленным. Но так как нет середины между противоположностями, а бог не усматривается впадшим в ту или другую противоположность, то следует сказать, что бог не существует.

178 И далее, если он существует, то он или обладает голосом, или безгласен. Сказать, что бог безгласен, совершенно нелепо и противно общим представлениям. Если же он обладает голосом, то он пользуется голосом и имеет голосовые органы, именно легкие, дыхательное горло, артерию, язык и рот. Это нелепо и близко к Эпикуровой мифологии. Поэтому следует сказать, что бога  
179 нет. В самом деле, если он пользуется голосом, то он, очевидно, говорит. Если же он говорит, то, конечно, говорит на каком-нибудь языке. В таком случае почему он будет пользоваться скорее греческим, чем варварским, языком? А если греческим, то почему он должен пользоваться больше ионийским, чем золийским или каким-нибудь другим наречием? Но он не пользуется всеми наречиями. Следовательно, он не пользуется ни одним. И если он пользуется греческим языком, то как он будет пользоваться варварским, если никто его не научил? А как его научат, если он не имеет переводчиков, подобных тем, которые могут быть переводчиками у нас? Поэтому следует сказать, что божество не пользуется голосом, а поэтому оно и нереально.

180 Далее, если божественное существует, то или оно есть тело, или оно бестелесно. Но оно не может быть бестелесным по ранее высказанным причинам. Если же оно тело, то или оно сложено из простых элементов, или оно простое и элементарное тело. И если оно сложное, то оно тленно, ибо всякое тело, полученное путем  
181 объединения чего-нибудь, разлагаясь, по необходимости уничтожается. Если же оно простое тело, то оно или огонь, или воздух, или вода, или земля. Однако, каковыми бы из этих элементов оно ни было, оно бездушно и неразумно, что нелепо. Итак, если бог не есть ни сложное, ни простое тело, а кроме этого ничего другого не существует, то следует сказать, что бог есть ничто.

Вот каков характер этих рассуждений. Карнеадом же <sup>182</sup> построены некоторые сориты <sup>68</sup>, которые его приятель Клитоммах наименовал весьма значительными и удачными в таком роде. «Если Зевс — бог, то и Посейдон — бог.

Три нас родилось брата от древнего Крона и Рен:  
Он — громовержец, и я, и Анд, пренсподних владыка;  
На трое все делено, и досталось каждому царство <sup>69</sup>.

Поэтому, если Зевс — бог, [продолжает Карнеад], то <sup>183</sup> и Посейдон, его брат, тоже будет богом. Если же Посейдон — бог, то и Ахелой <sup>70</sup> будет богом. Если Ахелой, то и Нил, если Нил, то и всякая река. Если всякая река, то и источники будут богами. Если источники, то и ручьи. Но источники не боги; стало быть, и Зевс не бог. Если бы они были богами, то и Зевс был бы <sup>184</sup> богом. Стало быть, богов нет. Кроме того, если солнце бог, то и день будет богом, ибо день не что иное, как солнце, [светящее] над землей. Если же день есть бог, то и месяц будет богом, ибо он состоит из дней. Если же месяц есть бог, то и год будет богом, ибо год состоит из месяцев. Но это неверно. Следовательно, неверно и то, что предположено вначале. Вместе с тем нелепо, говорят они, день признавать богом, а рассвет, полдень и вечер не признавать.

Если действительно Артемида — богиня, то и Эно- <sup>185</sup> дия [Придорожная] тоже будет богиней, ибо наравне с Артемидой считается богиней и Энодия. Но если Энодия — богиня, то богинями будут и Протиридия [Предверница], Эпимилия [Мельничная] и Эциклиба- <sup>186</sup> пия [Печная] <sup>71</sup>. Но это неверно. Значит, неверно и то, что сказано вначале. Если мы называем богиней Афродиту, то и Эрот, сын Афродиты, будет богом. Но если Эрот, [т. е. Любовь], — бог, то и Сострадание будет богом, потому что оба они суть душевные чувства и наравне с Эротом, [Любовью], почитается и Сострадание. У афинян, например, существуют некоторые жертвенники Состраданию. Если же Сострадание есть <sup>188</sup> бог, то и Страх —

Бесформенный на вид (ведь аз емь Страх)  
Бог, менее всего причастный красоте <sup>72</sup>.

Если же Страх будет богом, то и — прочие чувства души. Но это не так. Следовательно, и Афродита не богиня. Но если бы боги существовали, то и Афродита

189 была бы богиней. Следовательно, богов нет. Далее, если Деметра — богиня, то и Земля — богиня. Ведь Деметра, говорят, не что иное, как Мать-Земля. Если же Земля — богиня, то и горы, и вершины, и каждый камень будет богом. Но это не так. Поэтому неверно и  
190 то, что вначале». Последователи Карнеада строят, как известно, и другие подобные сориты относительно несуществования богов. Общий их характер достаточно ясен из предположенного.

191 Таковы противоположные рассуждения, выдвигаемые догматическими философами относительно бытия или небытия богов. Соответственно с ними возникает и воздержание скептиков от суждений в этом вопросе, особенно если к этому прибавить и разногласие о богах,  
192 наблюдаемое в обыденной жизни. В самом деле, разные люди высказывают взаимно различные и несогласные предположения об этом, так что ни всем им нельзя доверять (ввиду этого спора), ни некоторым из них (ввиду их равносильности), причем это отразилось в мифотворчестве у богословов и поэтов, ибо оно полно  
193 несчастья. Поэтому и Ксенофан, обличая Гомера и Гесиода, говорит:

Всем Господ и Гомер бессмертных богов наделили,  
Что у людей укор вызывает и порицание:  
Кражей, блудом, взаимным обманом их наделили <sup>73</sup>.

194 Впрочем, доказавши на основании их, что из догматических высказываний о действующих началах вытекает воздержание от суждения, мы после этого дадим и более соответствующее скепсису учение о том, что вообще апорийно рассуждение о действующем начале и о страдающей материи.

### [III. О ПРИЧИНЕ (αἰτία) и ПРЕТЕРПЕВАЮЩЕМ]

195 О понятии действующего [начала] мы детально высказались в других местах <sup>74</sup>. Теперь же, довольствуясь общим представлением о нем, мы говорим, что из разбивавших этот вопрос одни утверждали, что существует некая причина чего-нибудь; другие отрицали ее существование; третьи говорили, что существует она не больше, чем не существует. За существование высказывалось большинство догматиков или почти все; за несуществование высказывались софисты, которые устранили переменное и переходное движение,

без которого не существует действующей причины. О том, что она существует не больше, чем не существует, высказываются скептики. И в том, что это вполне осмысленные утверждения, можно убедиться на основании аргументации в пользу той или другой стороны.

Начнем прежде всего с тех, которые считают, что <sup>196</sup> существует некая причина чего-нибудь. Итак, говорят они <sup>75</sup>, если существует семя, то есть и причина, так как семя есть причина того, что из него происходит и рождается. Но, как ясно из посева и произрастания, семя существует. Следовательно, и причина существует.

Далее, если существует какая-нибудь природа, то <sup>197</sup> есть и какая-нибудь причина. Ведь природа есть начало произрастающего или порожденного. Но, как ясно из ее произведений, она существует. Да и нелепо, говорят они, взойдя в мастерскую ваятеля и увидав одни из статуй законченными и отделанными, другие оконченными наполовину, а третьи только в начале формирования, быть уверенным, что есть некий мастер и творец их, а войдя в мир и видя в центре его землю, за нею воду и, в-третьих, направляющийся вверх воздух, небо и звезды, озера и реки, ряды различных живых существ и разнообразие растений, не предполагать, что есть некая причина и этого творения. Поэтому если есть природа, то есть и некая причина. Но первое [истинно]; сле- <sup>198</sup> довательно, [истинно] и второе. И иначе: если есть душа, то есть и причина. Ведь она является причиною жизни и смерти: жизни — присутствуя в теле, смерти — отделяясь от тела. Но душа есть, говорят они, так как и утверждающий, что души нет, заявляет это при ее же посредстве. Следовательно, причина существует. Кроме этого: если <sup>199</sup> есть бог, то есть и причина. Ведь он есть тот, кто управляет вселенной. Но, по общему мнению людей, бог существует. Следовательно, есть и причина. Впрочем, если бы и не было бога, причина есть. Ведь небытие богов бывает по какой-либо причине. Поэтому из бытия или небытия богов одинаково вытекает следствие, что некая причина есть. На основании того, что <sup>200</sup> многое рождается и гибнет, возрастает и уменьшается, движется и становится неподвижным, необходимо следует признать, что существует некая причина для того, а именно причина рождения и гибели, возрастания и уменьшения, движения и неподвижности. Вместе <sup>201</sup>

с тем если эти действия и не случаются, а только кажутся, то мы опять приходим к выводу о существовании причины, поскольку есть некая причина, по которой эти явления кажутся нам наличными, хотя они и неналичны.

202 Затем, если нет никакой причины, то все должно происходить от всего, на всяком месте, а еще и во всякое время. Но это нелепо. Ведь если не существует никакой причины, то тем самым ничто не мешает лошади  
203 появиться из человека. При отсутствии препятствия лошадь когда-нибудь могла бы появиться из человека и таким же образом, например, растение — из лошади. В связи с тем же самым не будет невозможно снегу накапливаться в Египте, засухе случиться в Понте, летней погоде настать зимою, а зимней — летом. Отсюда если из чего-нибудь вытекает невозможное, то и само оно должно быть невозможным. Но из отсутствия причины следует много невозможного. Поэтому следует сказать, что и отсутствие причины относится к невозможному.

204 Кроме того, отрицающий существование причины говорит это или без всякого основания, или с каким-либо основанием. И если он говорит без всякого основания, то он не заслуживает доверия, причем за этим следует, что считать верным его заявление не лучше, чем считать таковым противоположное ему (поскольку не представлено разумного основания, по которому он считает причину несуществующей). Если же он говорит это с каким-нибудь основанием, то он опровергает сам себя, поскольку он в своем отрицании какой бы то ни  
205 было причины полагает бытие некоей причины. Отсюда, на том же самом основании, можно построить и то рассуждение, которое было раньше дано о признаке и доказательстве. Это рассуждение будет иметь такую структуру: «Если существует некая причина, то причина существует; но и если причина есть ничто, то [и тогда] причина есть». Она же или существует, или не существует. Следовательно, она существует. Действительно, из существования причины вытекает существование некоей причины, поскольку следствие [тут] не отличается от большей посылки. А из несуществования  
206 причины опять вытекает существование некоей причины, поскольку отрицающий существование причины высказывает свое отрицание причины, будучи побужден

к этому некоей причиной. Поэтому и разделительное [суждение] после двух гипотетических посылок становится истинным, поскольку оно составлено из противоположностей; и одновременно с этими посылками вводится тут и [окончательное] заключение, как мы показали выше.

Вот что, коротко говоря, обыкновенно утверждается <sup>207</sup> у догматиков по этому поводу. Рассмотрим же далее и *рассуждения апоретиков*. Именно, и они окажутся равносильными приведенным рассуждениям и несколько не отличающимися от них по убедительности. Итак, причина, говорят они, относительна. Ведь она есть причина чего-нибудь и для чего-нибудь. Например, ланцет есть причина чего-то, именно взрезывания, и для чего-то, именно для тела.

Относительное же во всяком случае только мыслится, <sup>208</sup> но не существует, как мы показали в рассуждениях о доказательстве <sup>76</sup>. Следовательно, и причина будет только мыслиться, а не существовать реально.

Далее, если причина существует, то она должна <sup>209</sup> иметь то, в отношении чего она считается причиной, так как [иначе] она не будет причиной; но, как «правое» при отсутствии того, по отношению к чему оно является «правым», не существует, так и причина при отсутствии того, по отношению к чему она мыслится причиной, не будет причиной. Но ведь причина не имеет того, в отношении чего она является причиной, потому что ни рождение, ни гибель, ни страдание, ни вообще движение не существуют, как мы покажем в соответственном месте <sup>77</sup>. Следовательно, причина не существует.

Далее, если существует причина, то или тело есть <sup>210</sup> причина тела, или бестелесное — бестелесного, или тело — бестелесного, или бестелесное — тела. Но, как мы покажем, ни тело не есть причина тела, ни бестелесное — бестелесного, ни тело — бестелесного, ни, наоборот, бестелесное — тела. Следовательно, причины не существует.

Песомненно, все выставляемые догматические поло- <sup>211</sup> жения согласны с этим разделением, так как стоики говорят <sup>78</sup>, что всякая причина есть тело, которое для другого тела становится причиной чего-то бестелесного, например: «тело» — ланцет, «для тела» — для человеческого тела, «бестелесного» — имеется в виду предид-

212 кат «взрезать». И так же: «тело» — огонь, для «тела» — дров, «бестелесного» — предиката «сжигать». Те же, кто предполагает, что сотворивший мир и управляющий всем бог бестелесен, утверждают, наоборот, что бестелесное есть причина тела. Эпикур же говорит, что тела бывают причиной для тел и бестелесное — для бестелесного, а именно: тела для тел — как элементы для соединений, бестелесное же для бестелесного — как бестелесные признаки первичных тел для бестелесных признаков в соединениях. Поэтому если мы докажем, 213 что ни тело не может быть причиной тела, ни бестелесное — для бестелесного, ни бестелесное — для тела, ни, наоборот, [тело — для бестелесного], то мы тем самым установим, что ни одно из предложенных положений не правильно. Тело никогда не будет причиной тела, 214 так как оба они имеют одну и ту же природу. И если одно называется причиной, поскольку оно есть тело, то, конечно, и другое тело, будучи телом, окажется причиной. Если же они оба в равной мере являются причинами, то ни одно из них не оказывается страдающим, а при отсутствии страдающего не будет и действующего. Следовательно, если тело есть причина тела, то никакой причины не существует.

Далее, по той же причине не назовешь и бестелесного действующим началом бестелесного. В самом деле, если оба они причастны одной и той же природе, то почему лучше первое назвать причиной второго, а не второе — первого?

Итак, остается назвать или тело причиной бестелесного, или, наоборот, бестелесное причиной тела. А это 216 опять невозможно. Ведь действующее начало должно коснуться страдающей материи, чтобы действовать, а страдающая материя должна получить прикосновение, чтобы страдать, а бестелесное не может ни касаться, ни подвергаться прикосновению.

Итак, ни тело не есть причина бестелесного, ни бестелесное — тела. Отсюда следует, что нет никакой при- 217 чины. А если ни тело не есть причина тела, ни бестелесное — бестелесного, ни тело — бестелесного, ни, наоборот, [бестелесное — тела], а кроме этого нет ничего другого, то по необходимости никакой причины не существует.

В такой простой форме некоторые выставляют по- 218 сылки предложенного аргумента. Энесидем же более

расчлененно пользовался в этом случае апориями 219 происхождения. Именно, [рассуждает он], тело не может быть причиной тела, так как подобное тело или не рождено, как атом у Эпикура, или рождено, как человек, причем оно или видимо (как железо и огонь), или невидимо (как атом). Но чем бы из этого оно ни было, оно ничего не может произвести. Действительно, тело создает другое или оставаясь в самом себе, или 220 соединяясь с другим телом. Однако, оставаясь в самом себе, оно ничего не могло бы создавать больше себя и своей природы; соединившись же с другим, оно не может создать третье, которое бы раньше не существовало в бытии. Ведь ни одно не может стать двумя, ни два не создают третьего. Именно, если бы 221 одно могло стать двумя, то каждое из происшедших, будучи одним, создаст два, и каждое из четырех, будучи одним, создаст два, так же и каждое из восьми, и так до бесконечности. Но совершенно нелепо говорить, чтобы из одного происходило бесконечное число. Следовательно, нелепо говорить и то, что из одного может родиться нечто большее.

То же самое произойдет, если считать, что из мень- 222 шего через соединение может произойти большее. Ведь если одно, соединившись с одним, создаст третье, то третье, присоединившись к двум, произведет четвертое, и четвертое, присоединившись к трем, произведет пятое, и так опять до бесконечности. Следовательно, тело не есть причина тела.

Но по тем же причинам и бестелесное не будет нача- 223 лом бестелесного. Ведь ни из одного, ни из большего, чем одно, не может произойти ничего большего. И с другой стороны, будучи неосвязаемо по природе, бестелесное не может ни действовать, ни страдать. Поэтому и 224 бестелесное не способно создавать бестелесное. То же самое и наоборот, т. е. ни тело [не есть причина] бестелесного, ни бестелесное — тела. Кроме того, ведь тело не содержит в себе природу бестелесного, а бесте- 225 лесное не объемлет природу тела. Вследствие этого ни одно из них не может получиться ни из какого другого, но, как от платана не рождается конь, потому что в платане нет природы коня, ни из коня не возникнет человек, потому что в коне нет природы человека, так и из тела никогда не произойдет бестелесное, потому что в природе тела нет бестелесного, и, наоборот, из бесте-

226 лесного не произойдет тело. Впрочем, если бы и было одно в другом, то опять одно не сможет произойти от другого. Действительно, если каждое из двух есть сущее, то оно не происходит от другого, но уже есть в бытии; а будучи уже в бытии, оно не рождается, потому что рождение есть путь к бытию. Ни тело не есть причина бестелесного, ни бестелесное — тела. Отсюда следует, что нет никакой причины.

227 И далее: если есть какая-либо причина чего-нибудь, то она или есть неподвижная причина неподвижного, или движущаяся — неподвижного, или неподвижная — движущегося. Но, как мы покажем, ни неподвижное не может быть причиной неподвижности неподвижного, ни движущееся — началом движения движущегося, ни неподвижное — причиной движения движущегося, ни наоборот. Следовательно, не существует никакой причины.

228 Неподвижное же не будет причиной неподвижности неподвижного и движущееся — причиной движения движущегося ввиду неразличимости [этих моментов]. Ведь если оба они одинаково неподвижны или одинаково подвижны, то мы не в большей мере первое назовем причиной неподвижности или движения для второго, чем второе — для первого. Именно, если одно из них, поскольку оно движется, есть причина движения для другого, то, поскольку таким же образом движется и другое, можно будет сказать, что это последнее сообщает движение первому. Например, движется колесо, движется и возница. Что вернее: движется ли возница колесом или, наоборот, колесо возницей? Если одно из них, допустим, не движется, не будет двигаться и другое. Отсюда если причина есть то, при наличии чего возникает результат, то, поскольку результат получается при наличии обоих и не получается при отсутствии колеса или возницы, — то следует сказать, что возница не более является причиной движения для колеса, чем колесо — для возницы.

229 И далее: неподвижна колонна, неподвижен и архите-  
трав. Но следует сказать, что не более колонна непо-  
движна через архите-  
трав, чем архите-  
трав через колонну.  
Ведь с отнятием одного разрушается и другое. Поэтому  
мы не назовем неподвижное причиной неподвижности  
неподвижного, ни движущееся — причиной движения  
движущегося.

Точно так же ни неподвижное не будет для движущегося 230  
причиной движения, ни движущееся — для неподвижного  
причиной неподвижности вследствие противоположности их природы. Как, например, холод, не имея свойства тепла, никак не может согревать и как тепло, не имея свойства холода, никак не может охлаждать, так и движущееся, не имея свойства неподвижности, никогда не сможет произвести неподвижности, ни наоборот. Но если ни неподвижное не есть 231  
причина неподвижности для неподвижного, ни движущееся не есть причина движения для движущегося, ни неподвижное — для движения движущегося, ни движущееся — для неподвижности неподвижного, а кроме этого нельзя ничего иного придумать, то следует сказать, что никакой причины не существует.

Сверх того, если есть какая-либо причина чего- 232  
нибудь, то или одновременно сущее есть причина одновременно сущего, или более раннее — для более позднего, или более позднее — для более раннего. Но, как мы покажем, ни одновременно сущее для одновременно сущего не есть причина, ни более раннее — для более позднего, ни более позднее — для более раннего. Сле- 233  
довательно, никакой причины не существует. Действительно, одновременно сущее не может быть причиной для одновременно сущего, потому что они оба сосуществуют; и назвать одно производящим другое не лучше, чем второе производящим первое, поскольку оба они 234  
имеют одинаковое существование. И более раннее не может быть действующим началом для того, что случилось позже. Ведь если в то время, когда существует причина, еще нет того, для чего она является причиной, то ни она еще не есть причина, поскольку она не имеет того, для чего она является причиной, ни это последнее еще не есть результат, поскольку у него нет налицо того, чего результатом оно является. В самом деле, каждое из них относительно, а относительные по необходимости должны взаимно сосуществовать, и не может одно предварять, а другое следовать.

Итак, остается сказать, что более позднее есть при- 235  
чина для более раннего. Но это всего нелепее и есть дело людей все извращающих. Ведь тогда придется сказать, что результат старше того, что его производит, а потому [сказать], что он вовсе и не результат, так как нет того, чего оно является результатом. Именно, как

неразумно сказать, что сын старше отца и что жатва по времени предшествует посеву, так же глупо считать причиной уже существующего нечто еще не существующее. Однако если ни одновременно сущее не есть причина для одновременно сущего, ни более раннее — для более позднего, ни более позднее — для более раннего, а кроме этого ничего нет, то нет и никакой причины.

236

237 Далее, если есть какая-либо причина, то она является причиной чего-либо или самостоятельно и при помощи лишь собственной силы, или нуждается для этого в содействии страдающей материи, так что результат мыслится сообразно общему соединению их обоих.

238 И если самостоятельно и пользуясь собственной силой она делает что-либо, то она должна, постоянно будучи самой собою и обладая собственной силой, повсюду создавать результат, а не так, чтобы однажды создавать, а в другой раз не создавать. Если же, как говорят некоторые догматики, она принадлежит не к числу абсолютных и независимых вещей, а к числу относительных вследствие того, что сама она усматривается по отношению к страдающему и страдающее по отношению к ней, то выйдет нечто худшее.

239

240 Ведь если одно мыслится по отношению к другому, из которых одно — действующее, а другое — страдающее, то понятие будет одно, а составлено оно будет из двух слов, «действующее» и «страдающее». Поэтому действующая сила будет заключена не больше в нем, чем в том, что называется страдающим. В самом деле, как оно ничего не может делать без «страдающего», так и то, что называется страдающим, не может страдать без присутствия причины. Отсюда следует, что действующая сила результата находится не более в причине, чем в страдающем. Например (ибо сказанное станет яснее на примере), если огонь есть причина сгорания, то он или самостоятельно производит горение и при помощи лишь своей собственной силы, или нуждается для этого в содействии сжигаемой материи.

241

242 И если он производит горение самостоятельно и довольствуясь собственной природой, то надо ему, постоянно имеющему собственную природу, всегда сжигать. Однако он не постоянно сжигает, но одно сжигает, а другое нет. Стало быть, он сжигает не самостоятельно

243 и не пользуясь лишь своей собственной природой. Если же он сжигает вследствие способности дров к сго-

ранию, то на основании чего мы можем говорить, будто причиной сгорания является он, а не приспособленность дров к этому? Ведь как без него не происходит 244 горения, так оно не бывает и при отсутствии способности к этому дров. Таким образом, если он есть причина, поскольку в его присутствии возникает результат, а в его отсутствии результата не возникает, то вследствие обоих обстоятельств причиной будет и годность дров. Ведь как о слоге «ди», состоящем из букв «д» и «и», нелепо говорить, что причиной общего результата этого слова является «д», но не является «и», так если уподобить слогу горение, а буквам [этого слога] — огонь и дрова, то максимально неразумен будет говорящий, что огонь есть причина горения, а дрова — нет. Горения не бывает ни без огня, ни без дров, как и приведенный слог не составляется без «д» и «и». Отсюда 245 опять вывод: если причина не действует в отношении чего-либо ни самостоятельно, ни вследствие пригодности страдающего, то причина ничего не может создавать.

Далее, если существует причина, то она владеет 246 одною или многими действующими силами. Но она не может обладать ни одной силой, как мы выявим, ни многими, как мы покажем. Следовательно, не суще- 247 ствует никакой причины. Действительно, она имеет не одну силу, так как, если бы она имела одну силу, она должна была бы все расположить одинаково, а не различно. Например, солнце жжет области Эфиопии, согревает наши края и только освещает гиперборесв<sup>79</sup>; оно сушит грязь, но топит воск, белит одежды, но делает смуглою нашу наружность, а плоды румянит; оно является для нас началом зрения, а для почных птиц вроде сов и летучих мышей является началом слепоты. Поэтому, если бы оно имело одну силу, оно должно было бы производить одно и то же везде. Но оно производит не одинаковые действия. Следовательно, оно имеет не одну силу.

Но оно не имеет и многих сил, так как оно должно 248 было бы всеми силами действовать на все, например, все сжигать, или все распускать, или все сушить. Если же оно не имеет ни одной силы, ни многих, то оно не может быть причиной ни для чего.

Да, но догматики обыкновенно возражают на это, 249 говоря, что производимые одной и той же причиной

результаты видоизменяются сообразно страдающим предметам и расстоянию, как, например, у солнца. Находясь вблизи эфиопов, оно действительно жжет; находясь на умеренном расстоянии от нас, оно греет, находясь же на большом расстоянии от гипербореев, оно не греет, а только освещает. Оно сушит грязь, испаряя влажность из земли; оно топит воск, потому что последний не имеет свойства грязи. Пользующиеся таким построением, очевидно, почти без борьбы соглашаются с нами, что действующее не отличается от страдающего. Ведь если плавление воска происходит не от солнца, но от особенности природы воска, то ясно, что причина плавления воска не есть ни то ни другое, а соединение обоих: солнца и воска. А результат, т. е. плавление, производится соединением обоих, то не больше воск тает от солнца, чем солнце плавит благодаря воску. Таким образом, нелепо результат, происходящий от соединения двух, прилагать не к двум, а приписывать только одному из двух.

252 Далее, если существует какая-либо причина чего-нибудь, то она или отделена от страдающей материи, или сосуществует с нею. Но, как покажем, ни в отделении от нее она не может быть причиной ее страдания, ни в сосуществовании с ней. Следовательно, ни для 253 чего не существует никакой причины. Действительно, когда причина отделена от материи, то сама по себе ни первая не есть причина вне наличия того, в отношении чего она является причиной, ни вторая не страдает 254 в отсутствии действующего на нее. Если же одно сочетается с другим, то сама так называемая причина или только действует, но не страдает, или одновременно и действует, и страдает. И если она одновременно действует и страдает, то каждое из двух будет действующим и страдающим. Поскольку причина действует, страдающей будет материя; а поскольку действует материя, страдающей будет причина. И таким образом действующее окажется не более действующим, чем страдающим, и страдающее станет страдающим не 255 более, чем действующим. А это нелепо. Если же она действует и ничего не терпит взамен этого, то она действует или простым прикосновением, т. е. поверхностью, или через проникновение. Попадая извне и приближаясь к страдающей материи голой поверхностью, она ничего не сможет сделать. Ведь поверхность бестелесна,

а бестелесное ни действует, ни страдает. Следовательно, причина, приближаясь только поверхностью к материи, ничего не сможет сделать. Так же и через проникнове- 256  
ние она не в состоянии действовать. Ведь она пройдет или через твердые тела, или через некоторые мысленные и нечувственные поры. Но через твердые тела она не проникнет, так как тело не может проходить через 257  
тело. Если же она проникнет через какие-либо поры, то она должна воздействовать на поверхность, окружающую поры, через которые она проходит. Но ведь поверхности бестелесны, и было бы невероятно, если бы бестелесное действовало или страдало. Следовательно, причина не действует и через проникновение. А отсюда вывод, что и самой причины вообще не существует.

Можно, исходя из прикосновения, высказать и более 258  
общую апорию относительно действующего и страдающего. Именно, для того чтобы нечто действовало или страдало, необходимо прикосновение или восприятие прикосновения. Но что не может ни прикоснуться, ни подвергнуться прикосновению, как мы покажем. Следовательно, нет ни действующего, ни страдающего. Дей- 259  
ствительно, если что-либо дотрагивается и касается чего-нибудь, то оно или целиком касается целого, или частично — части, или целиком — части, или частью — целого. Но ни часть не касается части, ни целое — целого, ни целое — части, ни наоборот, как мы покажем. Следовательно, ничто ничего не касается. И если ничто ничего не касается, то нет ни страдающего, ни дей- 260  
ствующего. В самом деле, целое не касается целого — по смыслу. Ведь если целое касается целого, то происходит не прикосновение, но единение обоих; и два тела станут одним телом вследствие того, что и внутренние части должны прикоснуться одна к другой, так как и они являются частями целого.

Но и часть не может коснуться части. Ведь часть 261  
мыслится частью по соотношению с целым, но в своих границах она есть целое, и по этой причине в свою очередь или целая часть коснется целой части, или часть ее — тоже части. И если целая часть коснется целой части, они объединятся и станут одним телом. А если часть части коснется части другой части, то опять эта часть, мыслимая в своих границах как целое, или как целое прикоснется к целой части, или некоей

частью, и так до бесконечности. Следовательно, и часть  
262 не прикасается к части. Но и целое не прикасается  
к части. Именно, если целое прикоснется к части, то  
целое, сжавшись, окажется частью, а часть, расши-  
рившись до целого, станет целым. Ведь то, что равно  
части, имеет соразмерность этой части; а то, что равно  
целому, имеет соразмерность (*ἀναλογία*) этого целого.  
Но совершенно недопустимо, чтобы целое становилось  
частью или чтобы часть считалась равной целому.  
Следовательно, и целое не касается части.

263 Еще можно рассуждать и так: если целое касается  
части, то оно станет меньше самого себя и в свою оче-  
редь больше себя самого, что хуже прежнего. Действи-  
тельно, если целое получает место, одинаковое с частью,  
то оно будет равным этой части; ставши же равным  
этой части, оно окажется меньше самого себя. И наобо-  
рот, если часть расширяется до целого, то она займет  
равное с ним место; занявши же место, одинаковое  
264 с целым, она станет больше самой себя. Такое же рас-  
суждение применимо и при обратном положении.  
Именно, если целое не может касаться части по при-  
чинам, изложенным немного выше<sup>80</sup>, то и часть не  
сможет коснуться целого. Отсюда вывод: если ни целое  
не касается целого, ни часть — части, ни целое —  
части, ни наоборот, то ничто ничего не касается.  
Поэтому нет ни какой-нибудь причины чего-нибудь,  
ни чего-нибудь страдающего от чего-нибудь.

265 Кроме того, если что-нибудь касается чего-нибудь,  
то коснется оно чего-нибудь или при посредстве чего-  
нибудь (например, отверстия или черты), или непо-  
средственно. И если оно воспользуется каким-либо  
посредством, то не прикоснется к тому, к чему оно,  
как говорят, прикасается, но к преграде между обоими.  
Если же одно прикоснется к другому просто без вся-  
266 кого посредства, то произойдет единение обоих, а не  
прикосновение. Следовательно, и таким образом ничто  
ничего не касается. Отсюда если для того, чтобы мыс-  
лить действующее и страдающее, необходимо ранее  
признать, что нечто касается чего-нибудь, а доказано,  
что ничто ничего не касается, — то следует сказать,  
что нет ни действующего, ни страдающего.

267 Таким образом, действующая причина и сама по  
себе, и вместе со страдающим остается апорией. Апорией  
остается сам по себе и вопрос о страдающем. Именно,

если что-либо страдает, то страдает или сущее, или не-сущее. Но ни сущее не страдает, как мы покажем, ни не-сущее, как мы изложим. Следовательно, ничто не 268 страдает. Именно, сущее не страдает, ибо, поскольку сущее существует и имеет собственную природу, оно не страдает. А не-сущее не страдает, потому что вообще не существует. Но, кроме бытия и небытия, нет ничего. 269 Следовательно, ничто не страдает. Например, Сократ умирает, или существуя, или не существуя, поскольку есть два эти времени: одно, в течении которого он существует и живет, а другое — то, в течение которого он не существует, но оказывается мертвым, вследствие этого по необходимости он должен умирать в одно из этих времен. Когда он существует и живет, он не умирает, потому что он действительно живет. Если же он умер, то он опять-таки не умирает, так как иначе он дважды бы умирал, что целопо. Следовательно, Сократ [вообще] не умирает.

Каково рассуждение в этом примере, таковое же 270 будет и относительно страдающего. Ибо ведь ни сущее не может страдать, поскольку оно есть сущее и мыслится сообразно первоначальному состоянию, ни не-сущее, ибо оно вообще не существует. Следовательно, ничто не страдает.

Еще яснее: если сущее, будучи сущим, страдает, 271 то в одной и той же вещи в одно и то же время будут противоположности. Но противоположности не образуются в одном и том же и в одно и то же время. Следовательно, сущее, когда оно сущее, не страдает. Например, пусть сущее будет по природе твердым, и пусть оно страдает, будучи размягчаемым, образец чего мы наблюдаем в железе. Будучи твердым и сущим, оно не может размягчаться. Ведь если оно размягчается, 272 будучи твердым, то в одном и том же окажутся противоположности в одно время, так что, будучи сущим, оно окажется твердым, а поскольку оно, будучи сущим, страдает, оно окажется мягким. Но не может одно и то же мыслиться вместе и твердым, и мягким. Следовательно, сущее, будучи сущим, не может страдать. Такое же рассуждение приложимо к белому и черному цвету. В самом деле, допустим, что сущее, поскольку 273 оно сущее, одновременно есть белое и страдает, само становясь черным. В таком случае если сущее, которое есть притом белое, тогда считается страдающим, когда

оно бело, то оно будет черным, имея в себе одновременно противоположности, что нелепо. Следовательно, сущее, поскольку оно есть сущее, не страдает.

274 Кроме того, если мы скажем, что сущее, когда оно есть сущее, страдает, то будет нечто происшедшее  
275 прежде, чем оно произошло. Но нет ничего происшедшего прежде, чем оно произошло. Следовательно, сущее, когда оно есть сущее, не страдает. Ведь если сущее твердо, поскольку оно есть сущее, то оно твердо, а не мягко. Если же мягко, то оно будет мягким прежде, чем сделалось мягким. Ведь поскольку оно есть сущее, оно твердо и еще не мягко. Поскольку же оно считается страдающим, когда оно есть сущее, то оно будет мягким прежде, чем стать мягким. Это во всяком случае нелепо. Следовательно, необходимо сказать, что сущее, поскольку оно есть сущее, не страдает.

276 Точно так же и не-сущее, когда оно есть не-сущее. Ведь не-сущему ничто не свойственно, а тому, чему ничто не свойственно, не свойственно и страдать. Следовательно, не-сущее тоже ни в каком отношении не страдает. Если же ни сущес, ни не-сущее не страдают ни в каком отношении, а кроме этого ничего нет, то нет ничего страдающего [вообще].

277 Если даже и есть что-либо страдающее, то оно страдает или вследствие прибавления или отнятия, или изменения и превращения, но, как мы докажем, не существует никакого прибавления, отнятия, изменения или превращения. Следовательно, ничего не страдает.

278 Ведь как происходят изменения в словах по этим трем способам, например из слова  $\kappa\omega\beta\iota\acute{o}\varsigma$  («Пескарь») после отнятия первого слога получается другое слово —  $\beta\iota\acute{o}\varsigma$  («жизнь»), а после прибавления к этому слову первого слога восстанавливается прежнее слово; и после изменения слогов слово  $\acute{\alpha}\rho\chi\omega\nu$  («архонт») становится  $\chi\acute{\alpha}\rho\omega\nu$  («Харон»), — так и о телах можно

279 сказать, что они страдают, страдают тройко: или через отнятие, или через прибавление, или через изменение. Через отнятие — например, то, что уничтожается; через прибавление — например, то, что растет; через перемену — например, то, что из здорового состояния впадает в болезнь. Если же будет доказано, что ничто ни от чего не отнимается, что ничто ни к чему не прибавляется и ничто ничем не заменяется, то само собою

будет обосновано положение, что нет ничего страдающего. Скажем же сперва о способе отнятия.

Если что-либо от чего-нибудь отнимается, то отнимается или тело от тела, или бестелесное от бестелесного, или тело от бестелесного, или бестелесное от тела. Но ни тело не отнимается от тела, как мы покажем; ни бестелесное — от бестелесного, как мы представим; ни тело — от бестелесного, ни бестелесное — от тела, как мы установим. Следовательно, ничто ни от чего не отнимается. Отнять бестелесное от бестелесного невозможно. Ведь отнимаемое от чего-нибудь не неосязасмо. А бестелесное, будучи неосязаемым, не дает возможности что-либо отнимать или отделять от себя.

Поэтому заблуждаются математики, говоря, что данная прямая делится на две части. Ведь начертанная нам на доске прямая имеет чувственную длину и ширину, а мыслимая или прямая линия есть длина без ширины. И начерченная на доске прямая не будет линией, и начинающие ее делить делят не существующую линию, но несуществующую.

Или иначе: поскольку, по их мнению, линия мыслится состоящею из точек, то пусть некая прямая линия, которую они собираются делить на равные части, будет состоять из нечетного числа точек, например из девяти. Но, деля ее, они или разделят пятую точку — я подразумеваю точку, мыслимую посередине между четырьмя и четырьмя, — или один из отрезков сделают в четыре точки, а другой — в пять. Следовательно, они не могут сказать, что делят пятую точку. Ведь она, по их мнению, не имеет частей, а лишенное частей невозможно мыслить разделенным на части. Следовательно, остается из отрезков линии один сделать в четыре точки, а другой — в пять, что опять нелепо и противоречит их предположению. Ведь они обещают научно разделить данную прямую линию на равные отрезки, а делят ее на неравные.

Точно такое же рассуждение [можно применить] к кругу. Ведь они говорят, что круг есть плоская фигура, ограниченная одной линией, причем все выходящие из центра к периферии прямые у него равны между собою. Далее при этом дается задача разделить круг пополам. А это невозможно. Именно, центр, который лежит в самой середине всего круга, или делится пополам сообразно делению круга на две части, или

285 присоединяется к одному из двух его частей. Но разделить его пополам невозможно. Ведь как можно мыслить делимым то, что лишено частей? Если же он присоединяется к одной из двух частей, то части становятся неравными и круг не делится пополам.

286 Далее, то, что делит линию или круг, есть или тело, или бестелесное. Но как можно мыслить его телом, если то, что делится, т. е. линия или круг, оказывается неосязаемым, бестелесным и нами не воспринимаемым? Будучи же таковым, оно не может делиться при помощи тела. Ведь то, что делится при помощи тела, должно страдать и подвергаться прикосновению, а бестелесное не касается и не ощущает прикосновения. Поэтому нельзя мыслить, что линия рассекается и круг  
287 делится при помощи тела. Но не делится это также и при помощи чего-нибудь бестелесного. Ведь если то, что делит линию или круг, бестелесно, то или точка рассекает точку, или линия — линию. Но ни точка точку, ни линия линию не могут рассечь.

288 Именно, точка точку не может рассекать потому, что обе они лишены частей, т. е. ни рассекающая не имеет того, чем рассекать, ни рассекаемая не имеет  
289 частей, на которые она могла бы быть рассечена.

И линия опять-таки не может разделить линию. Ведь будет ли приложена делящая к делимой под прямым или под острым углом, но необходимости они должны соединиться своей собственной точкой с точкой делимой линии. Но ввиду того что точка присоединившейся линии не имеет частей, равно как и точка делимой линии, то не произойдет никакого деления вследствие того, что ни делящая не способна к делению, будучи лишена частей, ни делимая не способна быть разделен-

290 ной, потому что вовсе лишена частей. Далее, нельзя также сказать, что то, что делит линию, делит ее, попадая между двумя точками делимой линии. Ведь это еще более нелепо, чем сказанное раньше. Во-первых, невозможно, чтобы в непрерывности линии был установлен средний предел, но необходимо мыслить

291 делящее попадающим на точку. Затем, если даже и допустить, что делящее делит линию, направляясь в промежуток между двумя точками делимой линии, то для геометров получится нечто еще худшее. Ведь точки, составляющие линию, либо непрерывны так, что они не принимают извне никакой точки между собою,

либо не получится непрерывно составленной из них и единой линии.

Если они непрерывны настолько, что немислимо <sup>292</sup> между ними быть месту для точки (чтобы делящее разделило линию), то одно из двух: или надо мыслить, что точка, на которую падает рассекающая линия, разделена надвое, или, поскольку это невозможно, — что точки линии, попадающие [под делящую линию], отступают и образуют [пустое] место и промежуток, прижимаясь то к одной стороне, то к другой. Каждое из этих предположений нелепо. Ведь ни точка, как мы <sup>293</sup> раньше сказали, не может делиться, не имея частей, ни точки делимой линии не способны отступать, поскольку они неподвижны. Следовательно, и бестелесное ни отнимается от чего-либо бестелесного, ни допускает отнятия.

Далее, если геометры захотят показать, как нечто <sup>294</sup> отнимается от чего-нибудь, построив свое рассуждение на чувственных (т. е. видимых на доске) линиях и кругах, то они не смогут этого сделать. Ведь не может мыслиться никакое отнятие — ни от целой линии, ни от целого круга, ни от части их, как мы покажем в дальнейшем рассуждении немного ниже, когда перейдем к вопросу о делимых телах <sup>81</sup>.

А теперь, после того как вкратце показано, что <sup>295</sup> ничто бестелесное не может быть отнято ни от чего бестелесного, остается сказать, что или тело отделяется от тела, или бестелесное — от тела, или тело — <sup>296</sup> от бестелесного. Но само по себе немислимо, чтобы тело было отнято от бестелесного, и также невозможно бестелесному отделиться от тела. Отнимающее должно коснуться отнимаемого, но бестелесное неосязуемо, и, как доказано <sup>82</sup>, прикосновение [для него] невозможно. Поэтому и бестелесное никогда не может отделиться от тела. И с другой стороны, отделяющееся от чего-нибудь есть как бы часть того, от чего оно отделяется, а бестелесное не может быть частью тела.

Далее, и тело не может быть отнято от тела. Ведь <sup>297</sup> если тело отнимается от тела, то отнимается или равное от равного, или неравное от неравного. Но ни равное от равного не может быть отнято, как мы покажем, ни неравное — от неравного, как мы изложим. Следовательно, тело от тела не отнимается. Равное от рав- <sup>298</sup> ного, скажем локоть от локтя, не может быть отнято,

так как это будет не отнятие, а совершенное уничтожение данного предмета.

299 И далее: мы произведем отнятие или от локтя, который остается, или от такого, который не остается. И — если от остающегося, то мы удвоим локоть, а не уменьшим его. Ведь каким же еще образом локоть останется локтем после отнятия от него локтя? Если же — от неостающегося, то мы не оставляем ничего, что могло бы подвергнуться отнятию. Ведь от того, что не существует, нельзя ничего и отнять. Поэтому равное от равного не отнимается.

300 Но и неравное не отнимается от неравного. Действительно, если бы это происходило, то или большее отнималось бы от меньшего, например от пяди локоть, или  
301 от большего — меньшее, например от локтя пядь. Но большее от меньшего не может быть отнято. Ведь отнимаемое от чего-нибудь должно содержаться в том, от чего оно отнимается, а в меньшем большее не содержится. И потому, как нельзя от пяти отнять шесть (так как шесть не содержится в пяти), так от меньшего невозможно отнять большее, поскольку в меньшем не содержится большее. Следовательно, большее от меньшего не отнимается. Но и от большего меньшее не  
302 отнимается. Ведь, как мы говорили, отнимаемое от чего-нибудь должно содержаться в том, от чего происходит отнятие. Но меньшее не содержится в большем по числу, потому что отсюда будет следовать, что большее и более многочисленное содержится в меньшем. А это, как было показано, невозможно. Поэтому и меньшее не будет содержаться в большем и таким образом не может быть отнято.

303 И то, что правила [логического] последования [здесь] действительно соблюдаются, мы увидим на примерах, которые предлагаются у апоретиков. Именно, если в шести содержится пять, как в большем меньшее, то необходимо должно в пяти содержаться четверем, как в большем меньшему, и в четырех — трем, и в трех — двум, и в двух — одному, а потому в числе шесть должно содержаться пять, четыре, три, два и один,  
304 что составит пятнадцать. Но если в шести, по этому расчету, содержится пятнадцать, по необходимости в пяти будет содержаться четыре, три, два и один, что составляет десять. И, как в пяти содержится десять, так и в четырех будет три, два и один, что равно шести.

И аналогично, в трех будет два и один, т. е. три; и <sup>305</sup> в двух — один. Сложивши таким образом числа, содержащиеся в шести, — я подразумеваю пятнадцать, десять, шесть, три и один, — мы найдем, что число шесть содержит число тридцать пять. Допустив и это, <sup>306</sup> мы найдем, что число шесть вмещает в себе бесконечное число бесконечное число раз. Ведь в свою очередь число тридцать пять будет вмещать в себе меньшие числа, например тридцать четыре, тридцать три, тридцать два и таким образом при постоянном уменьшении до бесконечности. Но если для того, чтобы что-либо <sup>307</sup> было отнято от чего-нибудь, отнимаемое должно содержаться в том, от чего происходит отнятие, а показано, что ни в меньшем не содержится большее, ни в большем — меньшее, ни в равном — равное (ибо содержащее должно быть более содержащегося, а равное чему-нибудь — не меньше его и не больше того, чему равно), — то следует сказать, что ничто ни от чего не отнимается.

Далее, если что-либо отнимается от чего-нибудь, <sup>308</sup> то отнимается или целое от целого, или часть от части, или часть от целого, или целое от части. Но, как мы покажем, не отнимается ни целое от целого, ни часть от части, ни целое от части, ни часть от целого. Следовательно, ничто ни от чего не отнимается.

В самом деле, совершенно невозможно целое отнять <sup>309</sup> от целого. Ведь никто от локтя не отнимает локтя и от чаши чашу, поскольку это будет не отнятие чего-либо, но полное уничтожение данного предмета. Немыслимо <sup>310</sup> сказать и то, что целое отнимается от части. Ведь часть меньше целого, а целое больше части. Сказать же, что большее отнимается от меньшего, весьма неправдоподобно. В самом деле, целое не умещается в части, чтобы произвести от него отнятие, но, [наоборот], в целом умещается часть. Остается поэтому то, что <sup>311</sup> представляется всего более вероятным, именно, что или часть отнимается от целого, или часть — от части <sup>83</sup>. Но и это сомнительно. Рассмотрим сказанное, как обычно у скептиков, на примере числа. Пусть будет <sup>312</sup> дана десятка, и пусть отнимается от нее единица. Следовательно, отнимаемая единица отнимается или от наличной десятки, или от остающейся после отнятия девятки. Но она не отнимается ни от девятки, ни от десятки, как мы покажем. Следовательно, единица не

отнимается от десятки, откуда следует, что ничто ни от  
313 чего не отнимается. Действительно, если единица отнимается от десятки, то или десятка есть нечто иное сравнительно с отдельными единицами, или же десятка есть собрание отдельных единиц. Но десятка не может быть ничем иным сравнительно с отдельными единицами,  
314 поскольку с отнятием их она уничтожается, а при их нахождении остается в наличности. Но если десятка состоит из самих единиц, то, конечно, когда мы говорим, что от десятки отнимается единица, поскольку десятка не содержит ничего иного, кроме единиц, мы должны признать, что единица отнимается от каждой единицы. Но и от самой себя [она отнимается], так как десятка  
315 мыслится вместе с нею. Но если одна единица отнимается от всякой единицы и от самой себя, то отнятие одной единицы окажется отнятием десятки. Но нелепо говорить, что отнятие единицы есть отнятие десятки. Следовательно, нелепо считать, что от десятки отнимается единица.

Далее, мы не могли бы сказать и того, что единица отнимается от остающейся девятки. Действительно, если единица отнимается от девятки, то девятка после отнятия единицы не должна рассматриваться целою. Ведь то, от чего что-либо отнимается, не остается целым  
316 после отнятия, иначе и не произойдет никакого от него отнятия. И иначе: если единица отнимается от остающейся девятки, то она отнимается или от целой девятки, или от последней единицы. Но она не отнимается от целой девятки, так как, имея в виду, что девятка есть  
317 не что иное, как отдельные единицы, отнятие единицы будет отнятием девятки, что нелепо. Единица не отнимается и от последней единицы, так как, во-первых, единица не имеет частей и неделима; затем, как же девятка останется целою и не уменьшится ли на единицу? Если же единица не отнимается ни от десятки, ни от остающейся девятки, а кроме этого нельзя мыслить  
318 ничего третьего, то следует сказать, что единица не отнимается от десятки. Кроме того, если единица отнимается от десятки, то она отнимается от остающейся еще, [по смыслу], или от неостающейся десятки. Но ни от остающейся, ни от неостающейся десятки единица не отнимается. А кроме бытия или небытия, нет ничего.  
319 Следовательно, единица не отнимается от десятки. Само собою ясно, что от остающейся десятки единица

не отнимается. Ведь поскольку она остается десяткой, ничто от нее не отнимается. От неостающей же десятки в свою очередь нелепо отнимать, потому что ничто не может быть отнято от несуществующего. Следовательно, ничто ни от чего не отнимается.

То же самое рассуждение приложимо и к отнятию 320 от мер, например чашки от кувшина или пяди от локтя. Ведь следует сказать, что отнятие будет произведено или от целого кувшина, или от части его, и от части остающейся или от неостающей. Но ни от чего из этого, как мы показали, не может произойти отнятие. Следовательно, и в этом смысле ничто ни от чего не отнимается.

Из этого ясно, что никакого отнятия не существует. 321 Сейчас же мы объясним, что ничто ни к чему и не прибавляется. Итак, имея тело длиною в локоть и прибавив к нему пядь, так что сумма данного предмета и прибавления будет длиною в семь пядей, я спрашиваю, к чему была прибавлена пядь? Ведь пядь прибавляется 322 или к самой себе, или к наличному локтю, или к величине длиною в семь пядей, полученной от соединения локтя и пяди. Но пядь не прилагается ни к самой себе, ни к наличному локтю, ни к величине, полученной из локтя и пяди, т. е. из локтя и прибавления. Стало быть, ничто ни к чему не прибавляется. К самой себе пядь не 323 прибавится. Ведь, не отличаясь от самой себя и не удвояя себя прибавлением, она не может прибавиться сама к себе. Если же она прибавляется к наличному локтю, то как она, прибавляясь ко всему локтю, не уравнивается с ним и не создает двух локтей, так чтобы большее стало меньшим, а меньшее — большим? Ведь если при прибавлении пядь равняется локтю и локоть пяди, то локоть, уравниваясь с меньшим, а сам будучи бóльшим, станет меньше, а пядь, будучи мала и уравниваясь с локтем, станет больше. Но если пядь не 324 прибавляется ни к самой себе, ни к наличному локтю, остается сказать, что пядь прибавляется к полученной из обоих величине длиною в семь пядей. Это опять весьма неразумно. Ведь то, что принимает прибавление, должно существовать до прибавления, а результат их соединения не существует раньше их. Следовательно, прибавляемое не прибавляется к происходящему от прибавления и от того, что существовало раньше него. Прибавление отличается от происходящего из него и 325

во времени не сходится с ним. Ведь когда происходит прибавление, еще не существует происходящее из них, а когда налицо происшедшее из них, то уже нет прибавления. Поэтому пядь не прилагается к происходящему из прибавления и наличного локтя. Но так как прибавляемое опять-таки не прибавляется ни само к себе, ни к наличному, ни к результату от соединения обоих, то оно совершенно не прибавляется ни к чему.

326 Можно выдвинуть такое же сомнение и относительно чисел. При наличии четверки и с прибавлением к ней единицы надо рассмотреть, к чему будет произведено прибавление. Ведь единица прилагается или к самой себе, или к четверке, или к полученной из соединения их пятерке. Но она не прилагается к самой себе, потому что прибавляемое к чему-нибудь отлично от того, к чему оно прибавляется, а единица не отлична от самой себя, потому что она не удвоит самое себя, становясь двойною.

327 Единица не прибавляется и к четверке, потому что она не равняется четверке и не удвоит ее. Ведь прибавляемое к целой четверке, состоящей из четырех отдельных единиц, есть четверка. Единица, далее, не прибавляется и к образованной из нее и четверки пятерке, потому что пятерка не существует раньше прибавления, а прибавляемое всегда должно прибавляться к ранее существующему. Следовательно, ничто ни к чему не прибавляется.

328 Но если ничто ни от чего не отнимается, как доказано, и ничто ни к чему не прибавляется, как мы изложили, то ясно, что ничто ни от чего не пересосится.

329 Ведь перенесение есть отнятие одного и прибавление другого. Поскольку же ничего этого нет, то не должно быть и страдающего, поскольку страдание происходит по какому-нибудь из этих способов. Ведь нельзя помыслить, чтобы что-либо могло страдать, кроме как этими способами.

330 С апорией по поводу вышесказанного связан еще вопрос о целом и части, так как отнятие какой-нибудь части от целого является отнятием, а прибавление целого в свою очередь есть прибавление. Отсюда, если будет доказано, что вопрос о целом и о части принадлежит к числу апорий, то будут более основательно доказаны предыдущие апории относительно прибавле-

ния и отнятия, а также страдающего и действующего. Мы сейчас покажем, что затруднительно сказать, что такое целое и что такое часть.

#### [IV. О ЦЕЛОМ И ЧАСТИ]

Рассмотрение целого необходимо физикам, так как <sup>331</sup> нелепо, чтобы они, обещая сказать правду о целом и обо всем, не знали, что такое целое и что такое части. Скептикам же оно необходимо для обличения непродуманных суждений догматиков.

Именно, стоические философы, как известно, пред- <sup>332</sup> полагают, что различаются «целое» и «все». «Целым» они называют мир, а «всем» — внешнюю пустоту вместе с миром; и потому это «целое» они называют ограниченным (поскольку мир ограничен), а все — беспредельным (поскольку такова пустота вне мира <sup>84</sup>). Эпикур <sup>85</sup> <sup>333</sup> обычно называет безразлично «целым» и «всем» природу тел и пустоты. Именно, он говорит один раз, что природа «целого» есть тела и пустота, а в другой раз, что «все» беспредельно в обоих отношениях — в отношении тел и пустоты, т. е. в отношении множества тел и величины пустоты, ввиду того что эти [две] бесконечности взаимно уравниваются друг с другом. Утверждающие, что пустоты совсем нет, например <sup>334</sup> перипатетики, словами «целое» и «все» характеризуют только тела, а не пустоту.

Существует некоторое небольшое разногласие и от- <sup>335</sup> носительно *части*. Именно, Эпикур считал, что часть отлична от целого, как, например, атом от соединения, поскольку он бескачествен, а соединение обладает качеством, будучи белым или черным или окрашенным вообще, а также или теплым или холодным или имею- <sup>336</sup> щим какое-либо другое качество. Стоики же говорят, что часть ни отлична от целого, ни тождественна с ним. Ведь рука не то же, что человек (поскольку она не есть человек), и она не отлична от человека (поскольку чело- <sup>337</sup> век мыслится человеком вместе с рукою). Энесидем же, следуя Гераклиту, говорит, что часть и отлична от целого, и тождественна с ним. Ведь сущность есть и целое, и часть: целое — соответственно миру и часть — соответственно природе этого вот [конкретного] живого существа. Частица же сама называется двойко — то как отличная от части в собственном смысле (подобно тому,

как говорят, что она есть часть части, например палец — руки, ухо — головы), то как не отличающаяся, но как часть целого, вроде того как некоторые говорят, что вообще частица есть то, что восполняет целое.

338 Произведя это расчленение и приняв в соображение, что целое мыслится сообразно восполнению его частями, перейдем в дальнейшем к [снептическому] исследованию.

Итак, если есть нечто целое, например человек, конь, растение, корабль, [ибо это названия целых], то оно или отлично от своих частей и мыслится сообразно своей собственной реальности и сущности, или целым называется собрание частей.

339 Но целое не может быть отлично от своих частей ни в смысле [чувственной] очевидности, ни в смысле понятия. Именно, в смысле очевидности — потому, что если бы целое было отлично и отделено от частей, то надо было бы мыслить, что целое остается и по отнятии частей. Но настолько неправдоподобно, чтобы целое, лишенное всех частей (например, статуя), оставалось целым, что если даже будет отнята одна только часть,

340 то уже целое не будет рассматриваться как остающееся целым. В смысле понятия — потому, что целым мыслится то, в чем не отсутствует ни одна часть. И поэтому если целое отлично от частей, то будут полностью отсутствовать все части целого, и, таким образом, целое уже не будет существовать. Иначе; целое относительно: как целое мыслится по отношению к частям и как часть есть часть чего-либо, так и целое есть целое каких-либо частей. Относительное же должно взаимно сосуществовать и быть внутри себя неразделенным. Следовательно, целое не отлично от своих частей и не отделено от них.

341 Поэтому остается сказать, что части суть целое. Но если части суть целое, то или все части суть целое, или некоторые из частей, или какая-нибудь из них. Какая-нибудь одна из частей не может быть целым, поскольку, например, голова человека, очевидно, не

342 есть целый человек, как и шея и рука и другое что-либо подобное. Но и некоторые части не будут целым. Ведь, во-первых, если некоторые части суть целое, то остальные не будут частями целого, что нелепо. Затем, извертится и само понятие целого. Именно, если некоторые части суть целое, то ложно утверждение, что

целое есть то, от чего не отнята ни одна часть, так как некоторые части [здесь фактически] отсутствуют. Поэтому ни какая-либо часть не есть целое, ни некоторые части. Если же целое есть все части и целое есть не что <sup>343</sup> иное, как соединение частей, то не будет целого и части не будут частями. Ведь как расстояние не есть что-либо помимо находящихся на расстоянии предметов, штабель — помимо уложенных балок, кулак — помимо припавшей некоторую форму руки, — так, если целое не будет чем-либо помимо соединения частей, части не <sup>344</sup> будут частями. И еще: как при отсутствии правого нет и левого и низ не мыслится без мышления верха, точно так же если нет целого, то и части не мыслятся частями и нет никаких частей.

Но допустим, что все части есть целое. Спрашивается, <sup>345</sup> что они восполняют — целое, друг друга или самих себя? Но, как мы покажем, они не суть части ни целого, ни друг друга, ни самих себя. Следовательно, они не суть части ничего. Итак, они не будут частями целого. Целое не есть что-либо помимо частей, но они сами назы- <sup>346</sup> ваются целым. Они не будут и частями друг друга. Ведь части чего-либо содержатся тем, чего они суть части, например в человеке рука, в руке палец. А части человека существуют особо и не содержатся друг в друге, поскольку ни левая рука не восполняет правой, ни правая — левой, ни большой палец — указательного, ни руки — головы, но каждая из этих частей занимает особое место. Итак, части не суть части друг <sup>347</sup> друга. Но они не суть и части самих себя. В самом деле, невозможно чему-либо быть частью самого себя. Итак, если целое не отличается от частей и сами части не суть целое, то нет и целого.

И опять, говорится, что часть, например голова, <sup>348</sup> восполняет целого человека и есть часть человека. Человек рассматривается как человек с головой. Следовательно, голова восполняет самое себя и есть часть самой себя. Поэтому она и больше, и меньше себя. Действительно, поскольку она мыслится восполняемою самой собою, она больше себя, а поскольку мыслится восполняющею, она меньше себя.

Та же самая апория возникает и относительно расте- <sup>349</sup> ния, локтя и вообще всего, чему приписывается предикат целого. Ведь поскольку пядь мыслится частью локтя (ибо с пядью и локоть мыслится локтем), то пядь самое

себя восполняет и есть часть самой себя. Это пелепо и почти противоречит общему мнению.

350 Апория касается и моментов речи. Ведь при стихе:

Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына <sup>86</sup>, —

следует спросить, моментами чего являются слова: «гнев», «воспой», «богиня», «Пелеева сына» и еще «Ахиллеса». Ведь либо этот целый стих есть нечто другое, чем эти части, либо он есть собрание их. Но здесь надо привести предложенные апории. Если «гнев» есть часть целого стиха, то это слово будет и частью самого  
351 себя, поскольку целый стих мыслится вместе с ним. А если оно будет частью остального: «...богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына», то разве не возникнет еще большая апория? Ведь часть чего-либо содержится в том, чего она есть часть, а «гнев» не содержится в словах «богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына». Следовательно, «гнев» не есть часть целого стиха.

352 При таких апориях в этом пункте догматики, предоставляя себе некоторую отдушину, обыкновенно говорят, что внешний чувственный предмет не есть ни целое, ни часть, а только мы же сами определяем его как целое  
353 и часть. Ведь целое, [говорят они], относительно, так как мыслится целым по отношению к частям. И в свою очередь части относительно, так как мыслятся частями по отношению к целому. Относительное находится в нашем сознании, а наше сознание — в нас. Поэтому целое и часть находятся в нас. Внешний же чувственный предмет не есть ни целое, ни часть, но предмет,  
354 в отношении которого мы предцируем наше сознание его. Против них следует возразить прежде всего, что нелепо говорить, будто шея или голова суть восполняющие части не внешнего человека, но [лишь] нашего сознания. Если же голова и шея суть восполнения человека и шея находится в нас, то надо будет и [всему] человеку быть в нас. Это, однако, пелепо. Итак, целое  
355 и части не находятся в нашем воспоминании. Да, скажет кто-нибудь, но целый человек находится в нас как [элемент] сознания и — восполняется не внешней шеей и не внешней головой, но опять-таки понятиями о них. Ведь сам целый человек есть наше представление.  
356 Однако говорящий так не избегнет апории. Ведь этот в нас находящийся человек, будет ли он понятием или нашим сознанием, или мыслится отличным от своих

частей, или мыслится в виде частей. Но, как мы показали, ни то ни другое невозможно. Поэтому и само понятие подпадает под ту же самую апорию. А если так, <sup>357</sup> то следует сказать, что нет ничего целого, откуда следует, что не существует и часть. Ведь каждое из этих понятий относительно, и с уничтожением одного относительного уничтожается и другое.

Таковы апории по этому пункту. Уже достаточно <sup>358</sup> поспорив с догматиками относительно действующих начал всего, мы укажем более общие апории как об этих [действующих началах], так и о материальных [началах].

#### [V. О ТЕЛЕ]

Относительно высших и самых первоначальных эле- <sup>359</sup>ментов существуют две главные позиции со многими разновидностями. Именно, одни назвали элементы сущего *телами*, другие — *бестелесными*.

Из назвавших их телами Ферекид Сирский <sup>87</sup> назвал <sup>360</sup> началом и элементом всего землю; Фалос Милетский — воду; Анаксимаандр, его ученик, — беспредельное; Анаксимен же, Идей Гимсрийский <sup>88</sup>, Диоген Аполлонийский <sup>89</sup>, Архелай Афинский (наставник Сократа) и, по мнению некоторых, Гераклит — воздух; Гипсас Метапонтийский <sup>90</sup> и, по мнению иных, Гераклит — огонь; Ксенофан — воду и землю («Все мы произошли из воды и земли» <sup>91</sup>). Гипсион Регийский <sup>92</sup> [признавал <sup>361</sup> элементами] огонь и воду; Энопид Хиосский <sup>93</sup> — огонь и воздух; Ономакрит в «Орфиках» <sup>94</sup> — огонь, воду <sup>362</sup> и землю; Эмпедокл и стоики — землю, воду, воздух и огонь:

Прежде всего узнай бытия четыре основы:  
Светлый Зевес, жизнедеспная Гера и Айдошей сам  
И Нестида, что мочит слезами смертный источник <sup>95</sup>.

Демокрит и Эпикур [признавали] атомы, если только <sup>363</sup> не следует признать это мнение еще более древним и, как говорил стоик Посидоний <sup>96</sup>, высказанным неким финикийцем Мохом; <sup>97</sup> Анаксагор Клазоменский — го-меомерии; Диодор, прозванный Кроном, — мельчайшие и неделимые тельца; Асклепиад Вифинский — <sup>364</sup> нестройные массы. Из признававших бестелесные элементы Пифагор называл началом всего числа, математики — границы тел, Платон — идеи.

365 При таком разногласии физиков как по роду, так и по виду [их учений] можно будет возразить всем им вместе, выставив по очереди апории как относительно тел, так и относительно бестелесного. Таким образом, каждый из перечисленных философов, допускающий телесные начала всего, подпадает под апории относительно тела, а учащий о бестелесных началах — под  
366 апории относительно бестелесного. Пусть рассуждение наше пойдет сначала о *теле*, беря начало рассмотрения от самого его понятия.

Итак, вопреки мыслящим, что тело может что-либо потерпеть или что-нибудь произвести (главою которых считается Пифагор), мы уже почти устранили тело, и мы сверх сказанного не пуждаемся в новых рассуждениях. Ведь если тело есть то, что может страдать или действовать, то поскольку у нас доказано, что нет ничего действующего и страдающего, то не может быть и никакого тела.

367 Надо, однако, дать общую сводку предмета в отношении понятий математиков. Они говорят, что тело имеет три измерения — длину, глубину и ширину. Из них длина считается сверху вниз, ширина — слева направо, третье измерение, т. е. глубина, — спереди назад. Отсюда и шесть протяжений (*παραστάσεις*), по  
368 два на каждое измерение, — вверх, вниз, вправо и влево, вперед и назад. Из такой концепции вытекает, по-видимому, великое множество апорий. Ибо, согласно этой концепции, тело или отделено от этих трех измерений, так что одно — тело, а другое — длина, ширина  
369 и глубина тела, или тело есть собрание этих измерений. Но нельзя мыслить тело отделенным от этих измерений. Ибо ведь, где нет ни длины, ни ширины, ни глубины, там нельзя мыслить и тело. Если же тело есть собрание этих [измерений], то поскольку каждое из них бестелесно, а состоящее из бестелесного тоже совершенно  
370 бестелесно, то придется и всему собранию их быть не телом, а бестелесным. Ведь, как соединение бестелесных линий и собрание точек никоим образом не создает твердого и крепкого тела, так и соединение длины, ширины и глубины, будучи бестелесным, не создает тела. Если же ни без них не существует тело, ни они  
371 не суть тело, то тела нет [вообще]. И иначе: поскольку соединение длины, ширины и глубины создает тело, то или до соединения их каждое из этих измерений особо

содержало телесность и как бы разумные основания тела, или тело получается после их соединения. И если каждое из них до соединения содержало телесность, то каждое будет телом. Затем, поскольку тело не есть 372 только длина, или только ширина, или только глубина, но и длина, и ширина, и глубина, то каждое из них, обладая телесностью, станет [сразу] тремя, и, таким образом, длина будет не просто длиной, но шириной и глубиной, и ширина — не просто шириной, но и длиной и глубиной, точно так же и оставшееся измерение. 373 Если же тело получается при их соединении, то по соединении их или остается их первоначальная природа, или превращается в телесность. И если остается первоначальная природа, то, поскольку они бестелесны и остаются бестелесными, они не создадут отличного от 374 них тела. Если же они превращаются в тело, то, поскольку то, что [вообще] подвергается превращению, есть тело, каждое из них, будучи телом еще до соединения, создает тело прежде тела.

Далее, как превращающееся тело получает одно качество вместо другого, по все же остается телом (например, белое, когда становится черным, и сладкое, когда становится горьким, одно качество отбрасывает, а другое принимает, не переставая быть телом), так и они, если превращаются в тело, должны получить одно качество вместо другого. Но, претерпевая подобное, они должны быть телами.

Итак, если ни мыслимое до их соединения, ни мысли- 375 мое после их соединения не есть тело, то нельзя мыслить и тела [вообще]. Кроме того, если нет ни длины, ни ширины, ни глубины, то не возникнет и тело, которое мыслится как причастное этим измерениям. Но, как мы покажем, нет никакой длины, ширины и глубины. Следовательно, нет и тела.

В самом деле, длина не существует, потому что этот 376 наибольший размер тела есть то, что у математиков называется линией, линия же есть растекшаяся точка, а точка — знак без частей и без протяжения. Отсюда если знак без частей и протяжения есть ничто, то не получится и линии, но при отсутствии линии не будет длины, а при отсутствии длины не будет тела, ибо тело 377 мыслится с длиной. Но что нет [точечного] знака без частей и протяжения, это мы сейчас узнаем. Действительно, если таковой существует, то он есть или тело,

- или бестелесное. Но он не есть тело, поскольку он был протяжен ввиду того, что тело имеет три измерения.
- 378 Но он и не бестелесен. Ведь если он бестелесен, то от него ничего и не произойдет. Рождающее рождает посредством соприкосновения, но не может быть никакого соприкосновения при бестелесной природе. Следовательно, точечный знак и не бестелесен. Если же знак
- 379 точки не есть ни тело, ни бестелесное, то он не может мыслиться. О нем невозможно составить понятие. Если же нет [этого знака] точки, то не будет и линии. При отсутствии линии не будет и длины, откуда вытекает нереальность существования и тела.
- 380 Далее, если даже допустить, что знак точки существует, то длины все равно не будет. Ведь длина есть линия, а линия — протекание [знака] точки. Поэтому линия или есть одна растянутая точка, или мыслится
- 381 в качестве множества точек, лежащих в виде ряда. Но если имеется [только] одна растянутая точка, она не будет линией. Ведь точка или занимает одно и то же место, или переходит с места на место. И если этот знак занимает одно и то же место, получится не линия, но точка, поскольку линия мыслится как текущий [знак].
- 382 Если же [знак] переходит с места на место, то он или переходит с оставлением одного места и занятием другого, или простирается на другое с удержанием прежнего места.
- 383 Но он не создаст линии с оставлением одного места и с занятием другого, поскольку он остается первоначальной точкой, и, в каком смысле, занимая первоначальное место, он назывался точкой, а не линией, в таком же смысле и, занимая второе, третье и последующие
- 384 места, он будет не линией, но опять точкой. Если же он создает линию, занимая одно место и простираясь на другое, то он распространяется или на делимом, или на неделимом месте. И если на неделимом, то он остается точкой и не становится линией, поскольку линия есть
- 385 нечто делимое. Если же он распространяется на делимом месте, то, поскольку распространяющееся на делимом месте делимо и имеет части, а имеющее части есть тело, постольку знак точки будет делимым и телом, —
- 386 чего они не желают [допускать]. Следовательно, линия не есть один знак точки. Но не будет линией и множество точечных знаков, лежащих в виде ряда. Ведь эти

знаки точки по своему понятию или взаимно соприкасаются, или не касаются друг друга и разделяются некоторыми промежутками. Если между ними имеются промежутки, то они уже не составят одной линии. Если же они взаимно соприкасаются, то они касаются или целым целого, или частями частей. И если они касаются 387 частями частей, то они уже не будут неделимы. Ведь точка, стоящая между двумя другими точками, будет иметь несколько частей: одну часть, которой она касается передней точки, другую — которой касается задней, третью — которой касается плоскости, четвертую — которой касается верхней части. Поэтому она уже не будет не имеющей частей, но будет многочастной. 388 Если же [здесь] целое касается целого, то точки поместятся в точках и займут одно и то же место. Но если они займут одно и то же место, то уже не будет их ряда, чтобы образовалась линия, но все они станут одной точкой.

Итак, если для того чтобы мыслить тело, надо 389 мыслить длину, а для длины линию, а для нее точку, то, поскольку доказано, что линия не есть знак точки и не состоит из этих знаков, постольку линия не существует. Если же нет линии, то нет и длины. Отсюда следует, что никакое тело не существует [вообще].

Мы только что доказали немыслимость линии, раз- 390 бирая знак точки. Но можно и непосредственно устранить ее, разобрав собственное ее понятие. Именно, 391 геометры говорят, что линия есть длина без ширины, а мы, скептики, не можем понять длины, не имеющей ширины, ни в чувственном, ни в умопостигаемом. Ведь какую бы чувственную длину мы ни воспринимали, мы воспринимаем ее с некоторой шириной. Поэтому в области чувственного невозможно никакое тело без ширины. Невозможно представить себе такую длину и 392 в области умопостигаемого. Ведь хотя мы можем мыслить одну длину уже другой, однако когда мы, сохраняя ту же длину, понемногу расщепляем мысленно ширину и делаем это до известного предела, то мы мыслим, что ширина становится все меньше и меньше; когда же мы вздумаем сразу лишиться длины ширины, то мы уже не мыслим также и длины, но с упразднением ширины упраздняется и понятие о длине.

Кроме того, вообще все мыслимое мыслится или на 393 основании появления очевидных [признаков], или на

основании исхождения от очевидного. И это происходит разнообразно: то по сходству, то по присоединению, то  
394 по аналогии (и притом или увеличительной, или уменьшительной). На основании появления очевидных [признаков] мыслится, например, белое и черное, сладкое и горькое. Ведь они хотя и чувственны, тем не менее мыслятся. На основании исхождения от очевидного мыслится уподобительно — например, на основании  
395 изображения Сократа — отсутствующий Сократ. Соединительно же — например, на основании человека и коня — ни человек, ни конь, а сложенный из обоих гиппокентавр. По аналогии, увеличительной или уменьшительной, — например, от паружности обыкновенного по росту человека, увеличив в воображении [обычно] встречающегося нам, — мы измыслили киклопа, который не сходен

Был с человеком, вкушающим хлеб, и казался лесистой  
Дикой вершиной горы<sup>98</sup>,

396 а уменьшивши, составили понятие о пигмее. При наличии стольких методов мысли если линия мыслится как длина без ширины, то, очевидно, она должна мыслиться каким-нибудь из этих методов. Но она не может мыслиться ни по одному из них, как мы покажем, поэтому  
397 она немислима. На основании появления очевидного не может возникнуть понятия о какой-либо длине без ширины, поскольку в видимых и ясных предметах мы  
398 не найдем никакой длины без ширины. Однако на основании перехода от очевидного опять-таки невозможно вообразить себе длину без ширины, равно как и на основании сходства, поскольку в области очевидного мы не находим длины без ширины, чтобы мыслить похожую на это какую-нибудь длину помимо ширины. Ведь она должна походить на что-либо познаваемое и видимое. Но так как мы не имеем явно встречающейся длины помимо ширины, то мы не сможем понять существования подобной ей длины без ширины. Это неприемлемо также и на основании присоединения: пусть они скажут нам, какие фактически встречаются очевидные признаки, в соединении с какими они получают понятие длины без ширины? Сказать это они не будут в состоянии.

400 Далее, понятие длины без ширины не появилось и по аналогии. Ведь то, что мыслится по аналогии, имеет

нечто общее с тем, на основании чего оно мыслится. Например, на основании обыкновенного роста человека через увеличение мы измыслили киклопа и на основании того же самого, но через уменьшение в свою очередь — 401 пигмея. Поэтому, если есть нечто общее у того, что мыслится по аналогии, с тем, на основании чего оно мыслится, и если, с другой стороны, мы не находим ничего общего между длиною без ширины и длиною с шириной, чтобы, отправляясь от последней, мы могли бы измыслить длину без ширины, то, следовательно, она не мыслится и по аналогии. Отсюда вытекает, что 402 если каждое мыслимое должно мыслиться по какому-либо из предложенных методов, а мы доказали, что длина без ширины не может мыслиться ни по одному из них, то следует сказать, что длина без ширины немислима.

Но может быть, кто-нибудь скажет, что, приняв 403 некоторую длину с некоторой шириной, мы мыслим длину без ширины по принципу усиления свойства (*κατ' ἐπίτασιν*). Ведь если ширина понемногу уменьшается, то она придет и к исчезновению, так что уменьшение закончится длиной без ширины. Но во-первых, мы 404 доказали, что полное упразднение ширины есть и уничтожение длины. Затем, то, что мыслится по усилению, не отличается от ранее мыслимого, но есть оно само, только в усиленной степени. Поэтому если на основании 405 имеющего некоторую ширину мы желаем понять по принципу усиления узости, то мы вовсе не помыслим длину без ширины (ибо они разнородны), но постоянно 406 будем получать ширину все *уже* и *уже*, так что конечный пункт мысли остановится на наименьшей ширине, а после этого произойдет переход в разнородное, и именно ввиду уничтожения длины вместе с уничтожением ширины.

Вообще если мы можем мыслить длину без ширины 407 в меру устранения ширины, то, поскольку ничто устрояющее не находится в наличии, и длина без ширины не существует. Поэтому не существует и линия. Ведь конь есть нечто существующее в действительности, а «не конь» не существует, и человек существует, а «не человек» не существует. Следовательно, если мы имеем некоторую ширину или некоторую длину, они будут в наличии. А не имеющее ширины не будет существо- 408 вать в действительности. Как заблуждаются те, кото-

рые говорят, что они получают понятие беспредельной величины как тела путем прибавления одной величины к другой, а на самом деле они получают в результате прибавления многих величин [только] какую-то на-  
409 большую, и она не беспредельна, но ограничена (ведь то, что они мыслили крайним, доступно мысли, а доступное мысли ограничено, поскольку остальное, еще не воспринятое мыслью, показывает, что воспринятое не беспредельно), — так, следовательно, и в этом случае сокращение ширины, когда мысль оканчивается на наименьшей ширине, есть ширина, а не длина без ширины.

410 Еще иначе: если те, кто мыслит длину с некоторой шириной, могут лишиться ее ширины и мыслить длину без ширины, то можно будет и тем, кто мыслит плоть  
411 со свойством ранимости, по отнятии ранимости мыслить плоть неранимой. И возможно будет тем, кто мыслит тело со свойством твердости, по отнятии твердости принять тело в качестве лишеного твердости. Это, однако, невозможно, поскольку то, что мыслится неранимым, не есть тело (раз понятие тела включает свойство ранимости) и то, что лишено твердости, не есть тело (раз понятие тела включает свойство твердости). Итак, и длина, мыслимая без ширины, не может быть длинной (раз понятие длины включает некоторую ширину).

412 Однако по крайней мере Аристотель<sup>99</sup> не считал немислимой выставляемую у геометров длину без ширины (длину стены, говорит он, мы принимаем без присоединения ее к ширине стены). Но он заблуждался. Действительно, когда мы принимаем длину стены без ширины, то мы принимаем ее не безо всякой ширины, но без ширины именно стены. Ведь можно же, сочетав длину стены с любой шириной, какова бы эта последняя ни была, иметь о ней понятие так, чтобы принимать длину  
413 не без всякой ширины, а [только] без этой некоторой ширины. Аристотелю надлежало показать не то, что можно мыслить длину без какой-либо ширины, а то, что ее можно мыслить без всякой ширины. Но он этого не показал.

414 Кроме того, если геометры называют линию не только длиной без ширины, но и границей плоскости, то можно и в более общей форме строить апории относительно линии и плоскости. Действительно, если линия

есть граница плоскости, будучи длинной без ширины, то, конечно, по приложении плоскости к плоскости или две линии, [ограничивающие эти плоскости], становятся параллельными, или образуется из обеих одна. <sup>415</sup> И если две параллельные линии становятся одною, то, поскольку линия есть граница плоскости и плоскость — граница тела, когда две линии стали одной, две плоскости тоже станут одной. Таким образом, и два тела станут одним телом, и приложение уже не будет приложением, но соединением. Это, однако, невозможно. Ведь при взаимном приложении тел друг к другу в некоторых случаях естественно происходит соединение (например, в случае с жидкостями), в других же не происходит (камень с камнем и сталь со сталью не превращаются в единство в случае взаимоприложения). Поэтому две линии не могут стать одною. И иначе: <sup>416</sup> если мы допустим, что они стали одною и вследствие этого произошло соединение тел, то разделение их ввиду насильственности разрыва должно будет происходить не по прежним границам, но во все новых и новых частях. Но это не так. В границах сохраняется та же самая природа и до взаимного приложения, и после разделения. Следовательно, две параллельные линии не становятся одною.

Вместе с этим если две линии становятся одною, то прилегаемые друг к другу тела потеряют один край. Ведь две линии стали одною, а одна по необходимости должна иметь один край. Но прилегаемые друг к другу тела во всяком случае не теряют края. Следовательно, две линии не могут стать одною. Если же параллельных линий остается две, то соединение двух будет больше одной. Если же соединение двух линий будет больше <sup>417</sup> одной линии, то каждая из них будет иметь ширину, которая в соединении с другою увеличивает расстояние. Таким образом, линия не есть длина без ширины. Или, если она есть таковая, то, как мы показали, должна будет поколебаться и самая очевидность.

Итак, вот что прежде всего следует сказать против <sup>418</sup> такого рассуждения у математиков относительно тел и их границ.

Идя дальше, мы рассмотрим, может ли преуспеть <sup>419</sup> их рассуждение с точки зрения их собственных гипотез. Итак, геометрам угодно, чтобы прямая линия, вращаясь, всеми своими частями описывала круги. Но, очевидно,

этой их теореме как раз противоречит их же собственное  
420 [положение], что линия есть длина без ширины. Ведь  
поскольку всякая часть линии, как они говорят, содер-  
жит знак точки, а знак точки своим движением описы-  
вает круг, то, когда прямая линия, вращаясь и всеми  
своими частями описывая круг, измерит собою рассто-  
яние на плоскости от центра до крайней окружности,  
тогда получающиеся при этом концентрические круги  
421 или сольются, или будут находиться друг от друга  
на известном расстоянии. Который бы из этих двух  
[случаев] ни избрали геометры, они все равно должны  
впасть в прямо-таки неразрешимую апорию.

В самом деле, если упомянутые круги находятся  
на известном расстоянии друг от друга, то это значит,  
что некоторая часть плоскости не образует круга и  
некоторая часть линии не описывает окружности —  
именно та, которая соответствует этому [не образовав-  
шему круга] протяжению поверхности.

422 Это, однако, нелепо. Ведь линия, конечно, имеет  
знак точки в этой определенной части, и эта точка своим  
вращением в этой части описывает окружность. Ведь то,  
что линия не имеет знака точки в какой-нибудь своей  
части или знак точки своим движением не описывает  
423 окружности, — это противоречит рассуждению геомет-  
ров. Если же окружности сливаются, то они непрерывны  
или так, что занимают одно и то же место, или так, что  
они мыслятся одна за другой, причем между ними не  
может поместиться ни один знак, поскольку попадающий  
между ними знак точки должен описывать окружность.  
И если они занимают одно и то же место, то они все  
424 станут одним [кругом], и поэтому наибольший круг  
не будет различаться от наименьшего. Ведь если самый  
внутренний круг, расположенный у центра, — наимень-  
ший, а самый внешний круг, расположенный у перифе-  
рии, — наибольший и при этом все круги занимают  
одно и то же место, то наименьший круг будет равен  
наибольшему. А это противоречит очевидности. Следова-  
425 тельно, круги не сливаются настолько, чтобы занимать  
одно и то же место. Если же они так расположены  
по отношению друг к другу, что между ними не поме-  
щается никакой знак точки, то они занимают ширину  
плоскости от центра до крайней окружности. И вот  
поскольку то, что заполняет ширину, по необходимости  
имеет ширину, то окружности, заполняющие ширину

плоскости, будут иметь ширину. По окружности суть линии; значит, линии не лишены ширины.

Можно построить аналогичное доказательство, име-<sup>426</sup>ющее тот же самый смысл. Геометры говорят, что прямая, описывающая круг, вращаясь, описывает круг сама собою. Поэтому мы скажем им следующее: «Если описывающая круг прямая описывает его сама собою, то линия не есть длина без ширины; однако, прямая, описывающая круг, по их мнению, сама собою описывает круг; следовательно, линия не есть длина без ширины». <sup>427</sup> Ведь когда прямая, идя от центра, вращается и сама собою описывает круг, то прямая линия или проходит по всем частям поверхности, находящейся внутри окружности, или по некоторым проходит, а по некоторым нет. Но если она проходит по некоторым частям, а по другим не проходит, то, конечно, она не описывает круга, проходя по некоторым частям плоскости, а другие минуя. Если же она проходит по всем частям, она измерит [собою] всю ширину внутри окружности, а то, что измеряет ширину, само должно иметь ширину. Ведь то, что способно измерить ширину, обладает шириной, при помощи которой измеряет. Следовательно, и поэтому необходимо сказать, что линия не есть длина без ширины.

То же самое становится ясно, когда геометры говорят, <sup>428</sup>что горизонтальная сторона четырехугольника, двигаясь, сама собою измерит площадь параллелограмма. Ведь если линия есть длина без ширины, то, конечно, и сторона четырехугольника, будучи линией без ширины, не измерит площади параллелограмма, имеющего ширину. Или она, измеряя, и сама будет иметь ширину, при помощи которой она измеряет. Поэтому или их теорема становится ложною, или ложно положение, что линия есть длина без ширины.

Они говорят, что цилиндр касается плоскости по <sup>429</sup>прямой линии, а, катаясь по поверхности, благодаря положению все новых и новых прямых измеряет плоскость. Если цилиндр касается плоскости по прямой линии и, катаясь по поверхности, благодаря положению все новых и новых прямых измеряет плоскость, то, конечно, плоскость состоит из прямых линий и поверхность цилиндра также из прямых. Поэтому если плоскость имеет ширину и также имеет ее поверхность цилиндра, а заполняющее ширину не лишено ширины,

поэтому линии, заполняющие ширину, не могут быть лишенными ширины.

- 430 Далее, если даже мы признаем, что линия есть длина без ширины, тем не менее затруднительно будет для геометров рассуждение о теле. Ведь как текучий знак точки создает линию, так и текучая линия создает поверхность, которая есть граница тела, имеющая два измерения,
- 431 длину и ширину. Но поскольку поверхность есть граница тела, то, конечно, тело ограничено. Если же это так, то, когда тело присоединяется к телу, тогда либо границы касаются границ или ограниченное — ограниченное, либо ограниченное — ограниченное и границы — границ. Например (сказанное будет ясно из примера), если мы будем мыслить границей амфоры ее внешнюю глиняную стенку, а ограниченным — находящееся в амфоре вино, то при приложении друг к другу двух амфор или глиняная стенка прикоснется к другой
- 432 стенке, или вино к вину, или и стенка к стенке, и вино к вину. И если границы прикасаются к границам, то ограниченные ими (т. е. тела) не коснутся друг друга. Это, однако, нелепо. Если же ограниченные касаются ограниченных, т. е. тела тел, то они, [тела], должны будут сказаться вне своих собственных границ. А это
- 433 опять нелепо. Если же и границы касаются границ, и ограниченное — ограниченное, то удвоится апории. Именно, поскольку границы касаются друг друга, постольку ограниченное не может взаимно касаться; поскольку же последние касаются друг друга, они
- 434 окажутся вне своих собственных границ. Затем, если поверхность есть граница, а тело есть нечто ограниченное, то поверхность есть или тело, или бестелесное. И если она есть тело, то ложь, что поверхность не имеет глубины, поскольку всякое тело причастно глубине. Затем, граница также и не сможет коснуться чего-нибудь, но всякое тело станет неопределенной величины.
- 435 Ведь если поверхность есть тело, то, поскольку всякое тело имеет границу, эта граница, будучи опять-таки телом, будет иметь границу, и эта граница будет третьим телом, а там четвертым, и так до бесконечности. Если же поверхность бестелесна, то, поскольку бестелесное ничего не может коснуться и ничто к нему не прикоснется, границы не коснутся друг друга, а в следствии этого не коснутся друг друга и ограниченные.

Поэтому если даже мы оставим в покое и липну, 486 то рассуждение относительно поверхности, будучи апорийным, приводит нас к воздержанию от суждения.

Теперь мы произвели исследование, придерживаясь понятий тела и границы, а также геометрических теорем. Можно, однако, также повторить и прежнее рассужде- 437 ние <sup>100</sup>, убедительно доказывающее наш тезис. Именно, если есть какое-либо тело, то оно или чувственно, или умопостигаемо. Но оно не чувственно. Ведь оно есть сборное качество, воспринимаемое на основе соединения фигуры, величины и твердости <sup>101</sup>. Качество же, воспринимаемое на основе соединения чего-нибудь, не чувственно. Следовательно, и тело, мыслимое как 438 тело, не чувственно. Вместе с тем оно и не умопостигаемо. Ведь для того чтобы возникло понятие тела, должно существовать в природе вещей нечто чувственное, от которого и возникает понятие тела. Но в природе вещей нет ничего, кроме тела и бестелесного, из которых бестелесное само собою умопостигаемо, а тело не чувственно, как нами доказано. Поэтому ввиду отсутствия 439 в природе вещей чего-нибудь чувственного, на основании которого возникло бы понятие тела, тело не будет и умопостигаемым. Если же оно ни чувственно, ни умопостигаемо, а кроме этого ничего нет, то надо сказать, что тело не существует.

Теперь, когда в этих рассуждениях вопрос о телах 440 оказался апорийным, мы на основании другого принципа попытаемся показать, что и остающийся вопрос — о бестелесном — подобен этому.

## КНИГА ВТОРАЯ

<sup>1</sup> После того как мы выставили против физиков и геометров апории относительно тела и границ, необходимо, очевидно, перейти и к исследованию о *месте*.

Именно, все они согласно признают, что тело или <sup>2</sup> занимает какое-либо место, или стремится к нему. Поэтому следует прежде всего принять в расчет, что, по мнению Эпикура <sup>1</sup>, из так называемой неосязаемой природы одна часть именуется пустотой (*κενόν*), другая — местом (*τόπος*), третья — пространством (*χώρη*), причем названия меняются здесь сообразно различным точкам зрения, поскольку та же самая природа, будучи лишенной всякого тела, называется пустотою, занимаемая телом, носит название места, а при прохождении через нее тел зовется пространством. Вообще же природа называется у Эпикура неосязаемой, ввиду того что она лишена свойства осязательного сопротив-  
<sup>3</sup> ления.

И стоики <sup>2</sup> говорят, что пустота есть «то, что может быть занято существующим, но не занимается им», или «промежуток, лишенный тела», или «промежуток, не занятый телом»; место же есть «то, что занято существующим и равно тому, что его занимает» (называя тело <sup>4</sup> в этом случае «сущим», как ясно из перемены названий). А пространство, говорят они, «есть промежуток, отчасти занятый телом, отчасти незанятый». Некоторые же называли пространством «место большего тела», так что, таким образом, пространство различается от места тем, что «место» ничего не говорит о величине занимающего его тела (даже если его занимает наименьшее тело, оно тем не менее называется местом), тогда как «пространство» предполагает значительную величину занимаю-  
<sup>5</sup> щего его тела.

Вопрос о пустоте мы подробно исследовали в рассуждении об элементах <sup>3</sup>, и нет необходимости теперь воз-

вращаться к тому же рассуждению. В настоящее время мы рассмотрим вопрос о месте и о связанном с ним пространстве, которое и само по роду своему есть место. Ведь вместе с этими более очевидными и почти бесспорными предметами станет апорийным также исследование о пустоте, тем более что оно касается менее ясного предмета.

### [1. Существует ли место?]

После того как мы объяснили понятие о месте и указали на связанные с ним вещи, остается по обычаю скептиков выдвинуть рассуждения в пользу обоих противоположных мнений и утвердить вытекающее из него воздержание от суждений.

Итак, если есть верх и низ, правая и левая сторона, 7 перед и зад, то есть и место. Ведь эти шесть направлений суть части места, и невозможно при наличии частей не быть тому, чего они суть части. Но в природе вещей существуют верх и низ, правая и левая стороны, перед и зад; следовательно, место существует. В самом деле, 8 если там, где был Сократ, теперь находится другой, например Платон по смерти Сократа, то, конечно, место существует. Ведь как при опорожнении амфоры от жидкости и при наполнении ее другой жидкостью мы говорим, что амфора есть место и прежней жидкости и влитой впоследствии,— так и если место, занимавшееся Сократом при жизни, теперь занимает другой, то место существует.

И иначе: если есть тело, то есть и место. Первое 9 верно; следовательно, верно и второе. Сверх того, если где движется легкое по природе, тяжелое по природе там не движется, то существует особое место для легкого и для тяжелого. Первое верно; следовательно, верно и второе. Огонь, например, будучи легким по природе, возносится кверху, а вода, будучи тяжелое по природе, клонится к низу; и ни огонь не несется вниз, ни вода не устремляется вверх. Следовательно, есть особое место для легкого по природе и для тяжелого по природе 4.

Далее, как существует «то, из чего» что-либо проис- 10 ходит и «благодаря чему» и «через что»,— так существует и «то, в чем» что-либо происходит. Но «то, из чего» что-либо происходит, существует, например материя, и «то, благодаря чему», например причина, и «то, через

что», например цель. Следовательно, существует и «то, в чем» что-либо происходит, т. е. место.

- 11 Кроме того, древние, все приведшие в порядок, предположили, что место есть начало всего. Отправляясь от этого воззрения, Гесиод провозгласил:

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный <sup>5</sup>,

- называя Хаосом место, которое вмещает все, поскольку без него не могли возникнуть ни земля, ни вода, ни  
12 остальные стихии, ни весь мир. И если даже мы устранили бы мысленно все, то не уничтожится место, в котором все было, но останется, имея три измерения: длину, глубину, ширину, кроме сопротивляемости, поскольку последняя свойственна только телу.

- И другое, подобное этому, догматические философы обычно рассказывают для установления существования  
13 места. Но они могут скорее сделать все, только не это. Ведь желание прийти к выводу о существовании места на основании частей места есть совершенное ребячество. В самом деле, тот, кто не согласится с ними о существовании целого, не допустит и существования частей целого. Иначе: поскольку части чего-либо есть то самое, чего они суть части, то говорящий: «Если есть части места, то есть и место» — по смыслу говорит: «Если место есть, то место есть». А это нелепо, так как само искомое берется ради подтверждения себя самого как несомненное.

- 14 То же самое следует сказать и в том случае, когда выводят существование места из того, что, где был Сократ, там теперь Платон. Ведь когда мы спрашиваем, отличается ли чем-либо место, в котором находится тело, от занимающего его тела и есть ли оно нечто существующее, они нам только и могут ответить, что в этом  
15 месте находился Сократ, а теперь его занимает Платон. Это соответствует тому, как мы говорим попросту, что такой-то находился в Александрии, в гимнастическом зале, в школе. Здесь спорить не о чем. Однако нашему рассмотрению подлежит вопрос о месте не в широком смысле, но в специфическом: существует ли оно или только мыслится, и если существует, то каково оно по природе, телесно или бестелесно, и содержится ли оно в месте или нет. Но из этого ничего не могли установить те, кто приводил вышесказанные доводы.

Далее, не общепризнано, что тело легко по природе <sup>16</sup> и что оно движется в свойственное ему место; но то, что кажется таковым, нагнетается в некоторые места по какой-либо другой причине, и притом вынужденно. Затем, даже если допустить, что существует легкое по природе и тяжелое по природе, тем не менее опять возникает апория относительно того, к чему оно движется, к телу, или к пустоте, или к пределу, или к чему-либо другому, имеющему иную природу. Да, [говорят <sup>17</sup> догматики], но если существует «из чего», «благодаря чему» и «через что», то будет и «то, в чем». Это совсем не обязательно, ответим мы. Именно, если подлечит атории «то, из чего» что-нибудь возникает, т. е. страдающее, и «то, благодаря чему», т. е. причина, и вообще возникновение и гибель или более общее — движение, то неизбежно вместе с ними подвергнется атории и «то, в чем». А что насчет этого существует апория, мы доказали раньше в рассуждении о действующем и страдающем <sup>6</sup> и покажем в дальнейшем, рассматривая вопрос о возникновении и гибели <sup>7</sup>, а раньше этого еще и о движении <sup>8</sup>. Ведь тот, кто сказал:

18

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом  
Широкогрудая Гея...

сам себя опровергает, поскольку он не сможет ответить на чей-либо вопрос, откуда произошел самый Хаос. И это, говорят некоторые, послужило для Эпикура импульсом к философствованию. Будучи еще совсем <sup>19</sup> ребенком, он спросил учителя, читавшего ему это: «Прежде всего во вселенной Хаос зародился...» — «Откуда же произошел сам Хаос, если он был прежде всего?» Когда же учитель ответил, что этому учить — не его дело, но так называемых философов, Эпикур сказал: «Тогда надо идти к ним, если они знают истину сущего» <sup>9</sup>.

Уже отсюда видно, что ничего подходящего не ска- <sup>20</sup>зано относительно существования места. К этому надо присоединить и соображения скептиков. Именно, если существует некое место, способное вмещать тело, то оно есть или тело, или пустота. Но место, способное вмещать тело, не есть тело. Ведь если всякое тело должно находиться в месте, а место есть тело, то будет место в месте, и второе в третьем, и третье в четвертом, и так до беско- <sup>21</sup>нечности. Следовательно, место, способное вмещать

тело, не есть тело. Если же место, способное вмещать тело, есть пустота, то оно или остается пустотой при вхождении в него тела, или перемещается, или уничтожается. Если оно остается и при вхождении в него тела, то оно будет одновременно пустым и полным: поскольку оно остается — пустым, а поскольку оно принимает тело — полным. Но бессмысленно называть одно и то же и пустым, и полным. Следовательно, пустота не остается при вхождении в нее тела.

22 А если пустота перемещается, то пустота будет телом, поскольку перемещающееся с места на место есть тело. Но пустота не есть тело, поэтому она не перемещается при вхождении в нее тела. И иначе: если она перемещается при вхождении тела, то она уже не может

23 принять тела. А это и само по себе пелепо. Таким образом, остается сказать, что пустота уничтожается, — что опять невозможно. Ведь если она уничтожается, то она входит в состояние изменения и движения: и если она уничтожается, то она способна возникнуть. Однако все происходящее в изменении и движении, возникающее и гибнущее есть тело. Поэтому пустота не уничтожается. Таким образом, если место не есть ни тело, как мы показали, ни пустота, как мы изложили, то не может существовать никакого места.

24 Далес, кроме того, если место мыслится приемлющим тело, а приемлющее находится вне принимаемого, то, если место существует, оно непременно должно принадлежать к тем вещам, из которых одно является материей, другое — формой, третье — промежутком

25 между крайними границами тела, четвертое — внутренними границами [тела]. Но место не может быть материей по многим соображениям, например потому, что материя превращается в тело, а место не превращается в тело и материя переходит с места на место, а место не переходит с места на место. И относительно материи мы говорим, что, [например], раньше она была воздухом, а теперь, уплотнившись, стала водою или, наоборот, раньше она была водою, а теперь, утопившись, стала воздухом. Относительно же места мы говорим не так, по что прежде был в нем воздух, а теперь в нем вода.

26 Следовательно, место не может мыслиться материей. Но оно не может мыслиться и формой. В самом деле, форма неотделима от материи, как, например, в статуе форма неотделима от образующей ее меди, а место отде-

ляется от тела, потому что тело переходит и перемещается в другое место, причем место, в котором оно содержалось, не переходит вместе с ним. Поэтому если форма неотделима от материи, а место отделяется от нее, то место не может быть формой. И еще: форма переходит вместе с материей, а место, как я сказал, не переходит вместе с телом. Следовательно, место не есть форма. Точно так же место не есть промежуток <sup>27</sup> между границами. Ведь промежуток содержится в границах, а место не допускает того, чтобы содержаться в чем-либо, но само содержит другое. Затем, граница есть поверхность тела, а промежуток после поверхности есть не что иное, как ограниченное тело. Поэтому если мы назовем местом промежуток, составляемый ограниченными телами, то место будет телом. А это противно очевидности. Остается тогда сказать, что место представ- <sup>28</sup> ляет собою самые крайние границы тела. А это тоже невозможно, так как самые крайние границы тела непосредственно продолжают тело и суть его части и неотделимы от него, а место не соединено с телом, не есть часть и не неотделимо от тела. Следовательно, место не есть самые крайние границы тела.

Если же место не есть ни материя, ни форма, ни про- <sup>29</sup> межуток между границами тела, ни также самые крайние границы тела, а кроме этого нельзя мыслить ничего другого, то следует сказать, что место не существует.

Да, говорят философы-перипатетики, но место есть <sup>30</sup> границы содержащего тела. Принимая во внимание, что земля объемлется водою, вода — воздухом, воздух — огнем, а огонь — небом, то как границы сосуда есть место содержащегося в сосуде тела, так граница воды есть место земли, граница воздуха есть место воды, граница огня есть место воздуха, граница неба есть <sup>31</sup> место огня. Впрочем, само небо, по мнению Аристотеля, не находится [в каком-нибудь] месте, но оно само находится в себе и в своей собственной самости. Так как место есть крайняя граница содержащегося тела, а вне неба, по мнению этого философа, нет ничего такого, чтобы граница этого последнего стала местом неба, то по необходимости небо, ничем не объемлемое, находится в самом себе и содержится в собственных границах, а не в <sup>32</sup> [каком-либо] месте <sup>10</sup>. Отсюда небо не есть существующее где-то. Ведь существующее где-либо существует

само, и помимо него есть то, где оно существует, а небо не имеет ничего другого вне и кроме себя, почему, будучи само в себе, оно не будет в каком-либо [определенном месте].

33 При таких высказываниях перипатетиков местом всего оказывается первый бог. Ведь, по мнению Аристотеля, первый бог есть граница неба<sup>11</sup>. Но тогда или этот бог отличается от небесной границы, или бог есть сама эта граница. И если бог есть нечто иное по сравнению с небесной границей, то будет нечто иное вне неба: его граница станет местом неба; и таким образом, Аристотель признает, что небо содержится в [каком-нибудь] месте. Этого они не потерпят, выступая против обоих этих положений: как против того, что есть нечто вне неба, так и против того, что небо содержится в месте. Если же бог тождествен с небесной границей, то, поскольку граница неба есть место всего, что находится внутри неба, постольку бог, по мнению Аристотеля, будет местом всего. А это само по себе бессмысленно.

34 И вообще: если граница вмещающего тела есть место вмещаемого, то или эта граница сама есть тело, или она бестелесна. Если она тело, то, поскольку всякое тело должно занимать место, она будет местом в месте и уже не будет местом [просто]. Если же граница вмещающего тела бестелесна, то, поскольку граница всякого тела есть поверхность, место всякого тела будет поверхностью, что нелепо. И вообще: разве не смешно

35 говорить, что небо есть место самого себя? Таким образом, одна и та же вещь будет и «то, в чем» и «то, что содержится в нем самом», оно будет одновременно одним и двумя, телесным и бестелесным: ведь поскольку оно есть то же самое, оно — одно, поскольку же [одновременно] вмещающее и вмещаемое, оно станет двумя — и поскольку вмещаемым — то телом, а поскольку

36 вмещающим — то бестелесным (раз оно есть место). Но не может одно и то же мыслиться одновременно и как одно и как два, и как тело и как бестелесное. Следовательно, и при такой концепции понять место не удастся.

Однако, устранивши это, посмотрим по порядку, может ли что-либо из сущего двигаться по месту.

Аристотель говорил, что существует шесть видов <sup>37</sup> движения, именно: переход с места на место, изменение, возникновение, гибель, увеличение, уменьшение <sup>12</sup>. Но большинство, к которому относится и Энесидем, при- <sup>38</sup> знает два главнейших вида движения: первое — движение изменения, второе же — движение перехода. Из них движение изменения есть то, по которому тело, <sup>39</sup> оставаясь в своей сущности, в разное время воспринимает разное качество и одно оставляет, а другое принимает, что бывает, например, при изменении вина в уксус, или при изменении винограда из кислятины в сладкий сок, или при изменении различной окраски хамелеоном или полипом.

Отсюда и возникновение и гибель, увеличение и уменьшение следует назвать видами изменения. Счи- <sup>40</sup> тается, что эти четыре вида движения подпадают под движение изменения, если только кто-либо не скажет, что увеличение относится к движению перехода, так как оно увеличивает тела в длину и ширину. Движение перехода есть то, по которому движущееся переходит <sup>41</sup> с места на место или целиком, или частично. Целое мы видим на примере едущих и идущих, а частичное — при протягивании и сгибании руки или в частях шара, вращающегося около центра. Ведь последний целиком остается на одном и том же месте, а части его меняют места. Прежде бывшая внизу часть переходит наверх, а верхняя — вниз, и передняя становится задней. <sup>42</sup> Однако некоторые физики, и среди них Эпикур, называли движение изменения видом переходного. Ведь изменяющийся по качеству состав во всяком случае изменяется сообразно местному и переходному движению составляющих его разумно усматриваемых тел <sup>13</sup>.

Например, для того чтобы что-либо стало из сладкого <sup>43</sup> горьким или из белого черным, надо, чтобы составляющие его молекулы перестроились и восприняли одну структуру вместо другой. Это произойдет не иначе как если молекулы будут двигаться движением перехода. И еще: для того чтобы что-либо из твердого стало мягким или из мягкого твердым, надо, чтобы частицы, из которых оно состоит, совершили пространственное переме- <sup>44</sup> щение. Ведь оно размягчается разрежением их и твердеет от их соединения и уплотнения. Поэтому движение изменения не различается по роду своему от движения

перехода. Вследствие этого мы перенесем апории главным образом на это последнее, поскольку с его опровержением лишится почвы и движение изменения.

- 45 Прежде высказывания апорий заметим, что существуют три основные точки зрения относительно движения. Именно, одни говорят, что движение существует, другие — что не существует, а третьи — что оно существует не больше, чем не существует. За существование
- 46 высказывается житейское воззрение, придерживающееся видимости, и большинство физиков, как, например, Пифагор, Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит и Эпикур, с которыми соглашались перипатетики, стоики и многие другие. За несуществование движения высказываются Парменид и Мелисс, которых Аристотель называет «неподвижниками» и «не-физиками»<sup>14</sup>: «неподвижниками» — от неподвижности, а «не-физиками» — потому
- 47 что начало движения есть природа, которую они устраняют, утверждая, что ничто не движется. В самом деле, движущееся должно пройти некоторое расстояние; всякое же расстояние бесконечно вследствие того, что оно до бесконечности допускает свою делимость. Поэтому
- 48 ничто не будет движущимся. С этими людьми согласен и Диодир Крон, разве только надо сказать, что на основании его мнения нечто бывает подвинуто, но ничто не движется (как мы покажем в дальнейшем рассуждении, когда более точно исследуем его позицию)<sup>15</sup>.
- 49 А теперь достаточно установить, что и он стоит на стороне мнения тех, кто устраняет движение. Скептики же утверждают, что движение существует не больше, чем не существует, а именно: что касается явлений, то какое-то движение существует, а с точки зрения философского рассуждения оно не существует.

- 50 Таково же и учение о месте. Принимаясь после него за доказательство несуществования движения, мы приведем первые возражения, придерживаясь самого понятия движения. Именно, некоторые, определяя движение,
- 51 говорят: «Движение есть переход с места на место». Им возражают, что они описывают тем самым прямое движение, т. е. движение вверх и вниз, вперед и назад, вправо и влево, но оставляют в стороне круговое движение, сообразно которому, например, кружится гончарное колесо и шар вращается вокруг оси, точно так же как вращающиеся оси и барабаны. Ведь каждое из движущихся таким образом тел не переходит с места

на место, а движется, оставаясь на том же месте. Отсюда<sup>52</sup> некоторые, увертываясь от подобного возражения, исправляют выставленное определение в том смысле, что движение есть переход с места на место или целого тела, или частей целого. Действительно, движущийся на прогулке целиком переходит с места на место, а шар, вращающийся вокруг оси, целиком не переходит с места на место, но меняет места частично, так что при вращении верхняя его часть занимает нижнее место, а нижняя переходит наверх, также и остальные части попеременно. Вследствие этого, говорят они, надо сказать, что движение есть переход с одного места на другое или целого движущегося тела, или частей целого. Однако, желая<sup>53</sup> избежать указанной апории, они впадают в другую. Действительно, не все движущееся в смысле перехода переходит с места на место или целиком, или частично, но существуют некоторые движущиеся в смысле перехода тела, которые движутся некоторыми частями, оставаясь на том же месте, а другими движутся, не оставаясь на том же месте, но занимая все другие и другие места. Это можно видеть на примере циркули, описывающего круги, или открывающейся и закрывающейся<sup>54</sup> двери. У циркуля видна укрепленная в центре ножка, вращающаяся на одном месте, и другая, обходящая извне, описывающая круг и переходящая с одного места на другое. В закрываемой и открываемой двери стержень, укрепленный в гнезде, вращается там на одном и том же месте, а противоположная ему часть двери проходит разные места и одно оставляет, а другое<sup>55</sup> занимает. Эти движения не подходят под упомянутое определение. Но есть еще и некоторое другое, еще более странное движение перехода, когда движущееся не мыслится переходящим с занимаемого им места ни целиком, ни частично. Это движение, как ясно само собою, тоже не подходит под данное определение, и особенность его станет яснее, если мы воспользуемся для доказатель-<sup>56</sup>ства примером. Если предположить, что на плывущем при попутном ветре корабле кто-либо переносит с носа на корму вертикальное бревно и движется со скоростью, одинаковою со скоростью корабля, так что, в какое время корабль проходит вперед расстояние в локоть длиною, в такое же время и движущийся на корабле проходит назад расстояние в локоть, то, согласно этому положению, переходное движение вполне будет

- существовать, причем, однако, ни целиком, ни частично  
57 движущееся не сдвинется с места, в котором находится. Ведь движущийся на корабле остается с точки зрения одного и того же отвеса неподвижным относительно воздуха и воды вследствие того, что, насколько он кажется продвигающимся назад, настолько же он влечется вперед. Итак, нечто может двигаться переходно, причем ни в целом, ни частично оно не сходит с занимаемого им места. Очевидно, это так; но можно и иначе  
58 подвергнуть апории мнение тех, кто дает такое понятие о переходном движении. Именно, если мы будем мыслить некое тело, не имеющее частей, весьма малое, вращающееся на том же месте, т. е. кругообразно, то будет некое переходное движение, но движущееся не сойдет с занимаемого места ни целиком, ни частично: целиком — так как оно кругообразно вращается на том же месте,  
59 а частично — потому что оно не имеет частей. Такое же рассуждение приложимо и в том случае, если мы составим некую прямую линию из поставленных в ряд тел, не имеющих частей, и будем мыслить ее вращающейся на том же месте, подобно оси. И опять получится переходное движение, но прямая ни целиком не сойдет с занимаемого ею места (поскольку она совершает только вращательное движение), ни частично (поскольку у не имеющих частей тел нет частей).
- 60 Однако от этих возражений увернутся те, кто не признает существования чего-либо не имеющего частей; они скажут, что такое движение граничит с вымыслом и что надо проверить его на реальных телах. Поэтому  
61 они так и возражают. А те, кто считает, что тела, не имеющие частей, существуют и что на очень малой величине деление тел прекращается, ничего не смогут возразить против такого рода апорий. Впрочем, если мы даже и станем на их сторону, то обнаружится равносильность рассуждения, устанавливающего, что движения не существует, и доказывающего, что оно существует.
- 62 В защиту существования движения говорит очевидность. Но как раз относительно нее и возникает вопрос, поскольку одни говорят, что движение воспринимается чувственным восприятием, а другие говорят, что несколько не чувственным восприятием, а через посредство чувственного восприятия мыслью.
- 63 Те, которые говорят, что движение есть чувственный предмет, подтверждают свое мнение тем, что в чувствен-

ном восприятии, например в зрении, возникает не одна и та же аффекция от движущегося тела, когда оно движется, и от находящегося в покое, когда оно неподвижно, но различная от неподвижного и от движущегося, так что движение, выходя, воспринимается чувственным восприятием. Те же, кто считает, что движение воспринимается не чувственным восприятием, но мыслью при посредстве чувственного восприятия, утверждают, что всякое движение получается через сопоставление в сознании. А именно, вспоминая, что такое-то тело прежде находилось в таком-то месте, а теперь находится в таком-то, мы-де получаем мысль об его движении и о том, что оно находится в движении. Однако воспоминание есть дело не какого-либо неразумного чувства, но разумной способности. Следовательно, движение воспринимается не чувственным восприятием, но мыслью.

Иначе: всякое движение мыслится в связи с оставлением и занятием места. Но чувственное восприятие не может воспринимать ни места (поскольку никакое место не чувственно), ни занятия и оставления места (поскольку это наблюдается [только] при помощи памяти, а чувство, будучи неразумным, лишено памяти). Следовательно, движение не есть что-либо чувственное.

Кроме этого безразлично, воспринимается ли движение преимущественно с помощью чувственного восприятия или с помощью мысли. Ведь ясно, что очевидность, как кажется, находится в согласии с существованием движения. По этой причине и догматические философы имеют обыкновение уязвлять апоретиков, отправляясь именно от этой точки зрения.

Каким образом, говорят они, солнце совершает свой бег с востока до запада, если нет движения? Или каким образом происходят смены времен года — весны, лета, осени и зимы? Ведь они происходят в зависимости от движений солнца, его приближений и удалений. Каким образом также корабли, выйдя из гаваней, приходят в другие гавани? Каким образом упраздняющий движение апоретик, выйдя по утру из дома и справив житейские дела, опять возвращается домой? Все это неопровержимо, [говорят они], свидетельствует о движении. Отсюда один из древних киников на силлогистическое рассуждение против движения ничего не ответил, но, встав, прошелся, обличая этой очевидностью

неразумие софистов <sup>16</sup>. И многое другое в таком же роде обычно возражают их противники в защиту существования движения. И мы, воспользовавшись этой аргументацией, как достаточной для построения данного тезиса, перейдем к противоположному. Ведь если будет доказано, что несуществование движения равно существованию движения в отношении вероятия и невероятия, то отсюда, конечно, следует, что не надо соглашаться ни с тем, ни с другим мнением, но воздержаться относительно обоих.

<sup>70</sup> Итак, если что-либо движется первично (например, элемент), то оно движется или само собою, или под воздействием другого. Но оно не движется ни само собою, как мы покажем, ни под воздействием другого, как мы изложим. Следовательно, оно не движется [вообще].

Именно, если все движущееся приводится в движение чем-либо другим, то оно движется или в сопровождении этого движущего, или без сопровождения; но, как мы покажем, оно не движется ни в сопровождении движущего, <sup>71</sup> ни без сопровождения; следовательно, движущееся не движется ничем другим. Действительно, если движущееся движется в сопровождении движущего, то за одним каким-либо движущимся должны следовать все. Например, если каждая из двадцати четырех букв движется другой буквой, то необходимо, чтобы за альфой, приводимой в движение бетой, следовали остальные, поскольку, как за альфой движется бета, движущая альфу, так за бетой последует гамма, движущая ее, <sup>72</sup> за гаммой дельта и так до омеги. Поэтому и в предметах мира если за каждым из движущихся должно следовать движущее, то если двинется одно, то вместе с ним двинется все. Но нелепо говорить, что при движении одного движется все; следовательно, за движущимся не следует движущее.

<sup>73</sup> Если же движущее отделяется от движущегося, как рука отдергивается от шара, который она бросила, то необходимо, чтобы движущееся в сообщенном ему движении претерпело что-то от движущего и приняло от него определенное расположение. Поэтому раз претерпевание не иначе выражается как в виде [какого-нибудь] прибавления, или отнятия, или изменения, то надлежит и движущемуся двигаться от движущего, претерпев что-либо из указанного, потому что есл

оно движется, не претерпев ничего, то по удалении движущего оно остановится. Но мы показали апорий- 74 ность рассуждения относительно отнятия, прибавления и изменения <sup>17</sup>. Поэтому и в отсутствие движущего движущееся не сможет двигаться. И иначе: если дви- 75 жущееся движется, получивши воздействие в смысле отнятия, прибавления или изменения, то атомы не будут двигаться, потому что они не допускают ни прибавления, ни отнятия, ни изменения. Следовательно, движущееся не приводится в движение чем-либо иным. Ведь если для того, чтобы оно приводилось в движение иным, ему нужно двигаться либо в сопровождении движущего, либо без его сопровождения, а доказано, что ни то ни другое невозможно, то следует сказать, что оно не приводится в движение иным [вообще].

Далее, если все движущееся приводится в движение 76 чем-либо другим, то движущее само или движется, или неподвижно. Неподвижным оно не может быть: ведь движущее как-то действует, но действующее движется, а следовательно, движущее движется. Если же оно движется, то, поскольку все движущееся движется под воздействием чего-либо иного, движущееся само должно приводиться в движение третьим, а третье — четвертым, а четвертое — пятым, и так до бесконечности, так что движение становится не имеющим начала. А это нелепо; следовательно, движущееся не приводится в движение иным.

Далее, оно не будет двигать и само себя. Ведь если 77 оно самодвижущееся, то оно имеет двигательную природу или всюду, или по какому-либо направлению, как, например, у первичных и элементарных тел (поскольку это рассуждение направлено и против физиков). Однако если оно имеет природу, способную дви- 78 гаться во всех направлениях, то оно не будет двигаться; оно не поднимется вверх, потому что имеет природу, движущую и вниз; оно не опустится вниз, потому что имеет природу, тянущую и вверх; не двинется ни вперед, потому что природа оттягивает его и назад, ни назад, потому что природа влечет его и вперед. И к остальным двум направлениям приложимо такое же рассуждение. Если же оно имеет природу, движущую по какому-либо одному направлению, то, если вверх (как огонь и воздух), и оно всегда будет двигаться вверх; а если только вниз (как земля и вода), то посто-

- 79 янно вниз. Если же одно имеет природу, движущую вверх, а другое — движущую вниз, то из движущихся тел не произойдет сложное.
- 80 В самом деле, если элементарные тела будут мыслиться движущимися от центра к границам, то все должно разложиться, поскольку каждое, будучи отдельно от другого, устремится по свойственному ему
- 81 направлению, т. е. тянущееся кверху — вверх, влекущееся книзу — вниз. Если же предположить, что они теснятся от границ к центру, то, конечно, они несутся или по одной и той же прямой, или не по одной и той же. И если они устремляются по одной и той же прямой, то по необходимости они упадут друг на друга, и, таким образом, или при равной их силе они остановятся, не одолевши друг друга, причем не будет осилено ни нижнее, ни верхнее ([так что целое остановится]), хотя нелепо говорить, что происходит остановка в том, что
- 82 движется по природе), или если, напротив, силы неравны, то [все в целом] устремится только к одному месту, или к верхнему, в случае преобладания верхних, или к нижнему, в случае превосходства нижних. Если же они устремляются не по одной прямой, они не встретятся друг с другом, а без этой встречи они будут в состоянии создать сочетание. А это нелепо. Следовательно, движущееся несамодвижно.
- 83 Далее, если движущееся самодвижно, то поскольку все движущее приводит в движение или двигая вперед или назад, или вверх и вниз, — то и самодвижное,
- 84 двигаясь само по себе, должно двигать себя или вперед или назад, или вверх или вниз. Если же оно будет двигаться вперед, то оно будет позади самого себя (поскольку движущее вперед находится позади приводимого в движение); если — назад, то оно будет впереди самого себя; если поднимаясь и опускаясь, то оно будет ниже себя. Однако невозможно мыслить одно и то же находящимся или сзади, или впереди, или ниже, [или выше] себя самого. Следовательно, движущееся несамодвижно. Если же движущееся не приводится в движение ни чем-либо другим, ни самим собою, а кроме этого ничего нет, то следует сказать, что движущееся не движется.
- 85 Диодор Крон предлагает и другое важное соображение относительно несуществования движения. Он доказывает, что ничего не движется, но бывает подви-

нута. При этом то, что оно не движется, — это вытекает из его гипотезы о неделимых частицах. Ведь тело, <sup>86</sup> не имеющее частей, должно находиться в не имеющем частей месте и поэтому не должно двигаться ни в нем (поскольку оно наполняет его, а движущееся должно иметь место, большее себя), ни в том месте, в коем не находится (поскольку оно уже не находится в том месте, чтобы в нем двигаться). Поэтому оно не движется. Но, согласно здравому смыслу, оно бывает подвинуто, потому что если первоначально оно наблюдалось в таком-то месте, то теперь оно наблюдается в другом. Этого не произошло бы, если бы оно не двигалось. Пожелавши подкрепить свое учение, упомянутый муж пришел к чему-то [явно] нелепому. Ведь если ничто [фактически] не движется, то разве не нелепо утверждать, что бывает подвинуто? Что касается скептиков, то они, одинаково усматривая апорию в вопросе о том, что движется, и о том, что бывает подвинуто, никогда не допустят ничего нелепого, как допустил это Диодор.

Кроме этого он же составил популярный аргумент <sup>87</sup> в пользу неподвижности, говоря: если что-либо движется, то оно движется или в том месте, в котором находится, или в том, в котором не находится; но оно не движется ни в том, в котором находится (поскольку оно в нем пребывает), ни в том, в котором не находится (поскольку оно не находится в нем); следовательно, ничто не <sup>88</sup> движется. Таков аргумент, и доказательность его посылок очевидна. Действительно, поскольку мест всего два: одно, в котором нечто находится, и другое, в котором оно не находится, причем третье кроме них не может быть мыслимо, то движущееся, если оно на самом деле движется, должно двигаться в одном из этих двух мест, поскольку в неммыслимом оно не может двигаться. Но оно не движется в том месте, где находится, ибо уже наполнило его [целиком] и, поскольку находится в нем, пребывает в нем [неподвижно]; пребывая же в нем, оно не движется. Однако невозможно ему опять-таки <sup>89</sup> двигаться и в том месте, где оно не находится. Ведь где что-либо не находится, там оно не может ни действовать, ни страдать, а поэтому и двигаться. И как никто не скажет, что живущий на Родосе движется в Афинах, так вообще никто не скажет, что какое-то тело движется в том месте, где оно не находится. Отсюда <sup>90</sup> вывод: если есть два места: то, в котором вещь находится,

и то, в котором ее нет, причем доказано, что движущееся не может двигаться ни в одном из них, то движущееся не существует.

Таковы доводы этого аргумента. Однако многие разнообразно против него возражают. Их возражения мы сейчас изложим.

91 Именно, некоторые считают невозможным, чтобы при истинности формы совершенного вида была ложной форма несовершенного вида, но говорят, что она тоже истинна, и аналогично этому при ложности формы совершенного вида невозможно, чтобы была ложной форма несовершенного вида. Ведь если существует предел чего-то, то и это что-то существует, а предел того, что не существует, также не будет существовать. Но если пределом несовершенного вида является вид совершенный, то, конечно, необходимо, чтобы при существовании совершенного вида (который, как известно, 92 есть предел) существовал и несовершенный вид, для которого он и является пределом. И как совершенный вид «стать» — ничто, если не истинен вид несовершенный — «становиться», и как совершенный вид «погибнуть» — ничто, если не был истинным вид несовершенный — «погибать», так невозможно, чтобы был истинным совершенный вид «подвинуться», если не истинен несовершенный вид «двигаться».

93 Другие же [критики Диодора] говорят, что нечто [вполне] может двигаться в том месте, где оно содержится. Например, шары, вращающиеся вокруг осей, вертящиеся оси, также барабан, гончарные колеса и многие другие подобные этим тела движутся, но движутся в том самом месте, где они находятся, так что [по крайней мере] ложна одна посылка упомянутого аргумента, а именно что ничто не движется в том месте, где оно находится.

94 Иные же утверждают, что аргумент составлен вопреки понятию о движении. Ведь движущееся, [говорят], мыслится вместе с местом, откуда оно движется, и с местом, куда оно движется. Поэтому, когда Диодор говорит: «Если что-либо движется, то оно движется или в том месте, где оно находится, или в том месте, где оно не находится», то он говорит нечто никуда не годное и противоречащее самому понятию о движении, поскольку движущееся не движется ни в том месте, где оно находится, ни в том месте, где оно не находится, но оно дви-

жется сразу в обоих местах, откуда и куда оно движется.

Некоторые указывали и на двусмысленность [этого <sup>95</sup> аргумента Диодора]. Нахождение в месте, говорят они, имеет два значения. Первое значение — находиться на месте в широком смысле, когда мы, например, говорим о ком-нибудь, что он находится в Александрии; другое же значение указывает на место в точном смысле — например, если кто скажет, что мое место есть окружающий поверхность моего тела воздух, или когда амфора называется местом того, что в ней содержится. При двояком значении данного наименования места, говорят они, движущееся может двигаться в том месте, где оно находится, именно в широком смысле, когда это место обладает протяжением, в котором и может совершаться движение.

А некоторые считали аргумент Диодора не дающим <sup>96</sup> [логического] вывода, так как, с одной стороны, он-де начинается с разделительного суждения, а, с другой стороны, делает его ложным через последующее, доказывая ложность обоих содержащихся в нем суждений — о движении в том месте, где нет [тела], и в том, где оно есть.

Таковы возражения на этот аргумент. Но по-види- <sup>97</sup> мому, Диодор отвечает непосредственно на первое из них, объясняя, что при истинности совершенной формы несовершенная форма [вполне] может быть ложной. Пусть, говорит он, некто женился год назад, а другой — год спустя. Следовательно, в отношении их выражение «Они женаты», указывая на совершенный вид, истинно, а выражение «Они женятся», указывая на несовершенный вид, является ложным. Ведь когда один вступал в брак, другой еще не вступал, а когда вступал в брак другой, то первый уже не вступал. Выражение о них «Они женятся» тогда было бы истинным, если бы они женились одновременно. Итак, при истинности совершенной формы может быть ложной форма несовершенная. Таково суждение «У Елены <sup>98</sup> было три мужа». Ведь несовершенная форма «Она имеет трех мужей» не истинна ни тогда, когда она имела в Спарте мужем Менелая, ни когда в Трое — Париса, ни когда по смерти последнего вышла замуж за Деифоба <sup>18</sup>, хотя совершенная форма «У нее было три мужа» истинна.

- 99 Диодор в этом случае лукавит и желает обмануть нас двусмыслицей. Ведь выражение «Они вступили в брак» имеет два значения. Одно — множественное, равное выражению «Они вступили в брак одновременно», что есть ложь. Другое же значение в смысле указания на единственный факт, исходящего из выражения «Тот вступил в брак» и от другого единственного факта: «Этот вступил в брак», причем несовершенная форма этих двух единственных фактов, а именно «Тот вступает в брак» и «Этот вступает в брак», истинна. Ведь в обоих случаях это является правдой.
- 100 Итак, невозможно, чтобы при ложности несовершенной формы совершенная оказывалась истинной, по необходимо, чтобы одно вместе с другим уничтожалось или вместе одно с другим сосуществовало.
- Но не тут-то было: Диодор приводит и другую аргументацию к тому же предположению, пользуясь более ясным примером. Пусть шар, говорит он, будет брошен на высокую крышу. Следовательно, во время метания шара выражение с несовершенной формой «Шар касается крыши» ложно, поскольку он еще только летит по этому направлению. Когда же он коснется крыши, то становится истинным совершенный вид: «Шар коснулся крыши». Следовательно, при ложности несовершенного вида может быть истинным совершенный, и поэтому хотя что-нибудь не движется в смысле несовершенного вида, но [зато] оно бывает подвинуто в смысле вида совершенного. Однако он и здесь заблуждается. Выражение с несовершенной формой: «Шар касается крыши» — становится истинным не тогда, когда шар песется в воздухе, но когда он начинает касаться крыши. Когда же шар остановится, осуществив прикосновение, тогда становится истинным и совершенная форма «Шар коснулся крыши». Итак, нелепо поступает Диодор, когда принимает как истинное «подвинуться», а от самого движения отказывается, как от ложного. Надо или признать и то и другое, или то и другое отвергнуть.
- 103 Что же касается тех, которые утверждают, что нечто может двигаться в том месте, где оно находится, и выдвигают в виде примера шары, оси или барабаны, то они тоже не разрешают апорию, но только запутываются в ней. Ведь мы показали выше, что каждое из этих тел как целое остается на том же месте, а час-

тично меняет места, причем верхняя часть занимает нижнее место, а нижняя — верхнее<sup>19</sup>. Если же это<sup>104</sup> так, то апория остается нетронутой. Ведь каждая часть подобных тел движется или в том месте, где она находится, или в том, где не находится; но она не движется ни в том месте, где находится, как мы установили, ни в том, где она не находится, как мы доказали. Следовательно, она не движется.

Но, далее, некоторые утверждали, что это рассуж-<sup>105</sup> дение приведено вопреки понятию о движении. Ведь движущееся мыслится как занимающее два места: одно, из которого оно движется, и другое, куда оно переходит. Однако легко и этим возражателям ответить, что, если понятие о движении и таково, оно не относится к предмету рассуждения, вследствие того что скептики в первую очередь ставят вопрос не о понятии движения, а о существовании его, о чем ничего не говорят высказывающие подобные возражения. Впрочем, даже<sup>106</sup> если мы опровергнем это рассуждение, они ничего не сумеют нам возразить. Ведь когда они говорят, что движущееся занимает два места — то, в котором оно находится, и то, куда оно устремляется, мы спросим их: когда движущееся переходит из места, в котором оно находится, в другое место? Тогда ли, когда оно находится в первом, или — когда во втором? Но, когда оно находится в первом месте, оно не переходит во второе,<sup>107</sup> ибо оно находится еще в первом. Когда же оно находится не в первом, а во втором, опять оно не переходит, но уже перешло. Ведь невозможно и немисливо, чтобы нечто перешло из того места, в котором оно не находится. Поэтому, если мы будем иметь и такое понятие о движении, изначальная апория все равно остается.

Далее, утверждая, что о месте говорится двояко:<sup>108</sup> в широком и в точном смысле, и что поэтому движение может происходить в месте, мыслимом расширительно, эти мыслители возражают не по существу. Ведь месту, мыслимому расширительно, предшествует место в точном смысле, и невозможно, чтобы в месте, понимаемом в широком смысле, что-либо двигалось, не продвинувшись ранее в месте, понятом узко. Дело в том, что это<sup>109</sup> последнее объемлет движущееся тело, а тем самым место в широком смысле включает в себя вместе с движущимся телом также и место в точном смысле. И как никто не может продвинуться на расстояние в один ста-

дий, не продвинувшись на один локоть, так невозможно и двигаться в месте, понятом расширительно, тому, что не движется в месте, понятом узко.

110 Диодор же составил упомянутый аргумент о движении, придерживаясь места в точном смысле. Поэтому с устранением движения в этом месте не будет и речи о движении в месте, понимаемом расширительно.

Однако совершенное пустословие — говорить, что этот аргумент негоден, потому что начинается с раз-  
111 делительного суждения и утверждает его ложность. Ведь содержание этого рассуждения обладает последовательностью и имеет такое значение: «Если что-либо движется, оно должно двигаться по одному из вышеназванных двух способов; но второе неверно; следовательно, неверно и первое». Ведь если при наличии первого существует и второе, то в отсутствии второго не будет и первого. Это верно и по основоположениям самих диалектиков.

112 Это следовало сказать против возражений на предложенный Диодором аргумент. Он предлагает и некоторые другие аргументы, не столь веские, но более софистические, которые мы изложим, чтобы иметь возможность отклонить каждый из них сообразно нашим исследованиям.

Например, говорит он, движущееся находится на месте; но находящееся на месте не движется; следова-  
113 тельно, движущееся не движется. При существовании двоякого движения: одного преобладающего, другого полного, причем преобладающее движение бывает тогда, когда многие части тела движутся, а немногие неподвижны, а полное движение — когда все части тела движутся, — из этих двух видов движения движению пол-  
114 ному, по-видимому, предшествует движение преобладающее. Ведь для того чтобы что-либо двигалось полно, т. е. всеми своими частями целиком, предварительно оно должно мыслиться движущимся по преобладанию. Как для того, чтобы кто-либо стал полностью седым, ему необходимо предварительно стать седым в преобладающей части и как для того, чтобы получилась полная куча, ей надо стать кучей в преобладающей части, — таким же образом движение по преобладанию должно предшествовать полному движению, поскольку движе-  
115 ние полное есть распространение движения по преобладанию. Но, как мы покажем, никакого преобладающего

движения не существует; следовательно, не будет и полного движения.

Действительно, предположим тело, состоящее из трех [тел], не имеющих частей, из коих два движутся, а одно неподвижно. Этого требует движение по преобладанию. Если теперь прибавим к этому телу четвертое, не имеющее частей и неподвижное, опять произойдет движение. Ведь если движется тело, состоящее из трех [тел], не имеющих частей, причем два движутся, а третье неподвижно, то и с прибавлением четвертого, не имеющего частей, оно будет двигаться, поскольку три тела, не имеющие частей, с которыми ранее происходило движение, сильнее прибавленного одного, не имеющего 116 частей. Но если движется тело, состоящее из четырех не имеющих частей [тел], то будет двигаться и состоящее из пяти, поскольку четыре, не имеющие частей, при которых происходило движение, сильнее одного прибавленного, не имеющего частей. И если движется 117 тело, состоящее из пяти, то, конечно, оно будет двигаться и по прибавлении шестого, не имеющего частей, так как пять более одного. И таким образом Дниодор продолжает до десяти тысяч, не имеющих частей, показывая, что движение по преобладанию нереально. Ведь бессмысленно, говорит он, утверждать, что по преобладанию движется тело, в котором неподвижны девять тысяч девятьсот девяносто восемь не имеющих частей тел, а движется только два. Поэтому ничто не движется по преобладанию. А если это так, то ничто не движется и целиком, откуда вытекает, что и ничто не движется [вообще].

Итак, вот какова эта попытка [рассуждать], но она 118 представляется и софистичной и содержащей рядом с собою свое опровержение. Действительно, вместе с прибавлением первого [тела], не имеющего частей, упраздняется и движение по преобладанию ввиду того, что два, не имеющие частей, движутся, а два неподвижны. 119 Ввиду этого надо отклонить подобные подходы и преимущественно воспользоваться следующими рассуждениями.

Если что-либо движется, оно движется теперь; если оно движется теперь, оно движется в настоящее время; но если же оно движется в настоящее время, оно движется в неделимое время. Ведь если настоящее время делится, то, конечно, оно разделится на прошедшее и будущее

120 время и, таким образом, уже не будет настоящим. Если же что-либо движется в неделимом времени, то оно проходит по неделимым местам; но если оно проходит по неделимым местам, то оно не движется. Ведь когда оно находится в первом неделимом месте, оно не движется, поскольку оно находится еще в первом неделимом месте. Когда же оно находится во втором неделимом месте, то опять оно не движется, но подвинуто. Следовательно, ничто не движется.

121 Сверх того, всякое движение составляется из некоторых трех [факторов], именно тел, мест и времен; тела движутся, движение происходит в местах, движение  
122 происходит во времени. Движение происходит или когда все делится на бесчисленные места и промежутки времени и на бесчисленные тела, или когда все это приводится к неделимости и наименьшей величине, или когда некоторые из этих факторов делятся до бесконечности, а другие приводятся к неделимости и наименьшей величине. Но делятся ли все они до бесконечности, или все они приводятся к неделимости, рассуждение о движении все равно окажется апорийным.

123 По порядку, начиная с первого положения, проведем рассуждение, по которому все делится до бесконечности. Именно, его представители<sup>20</sup> говорят, что движущееся тело в одно и то же время проходит все делимое расстояние и не занимает прежде первую часть расстояния своею первою частью, а затем по порядку вторую часть, но по всему делимому расстоянию проходит целиком и сразу. А это нелепо и с разных сторон про-

124 тиворечит явлениям. Действительно, если в области этих чувственных тел мы помыслим кого-нибудь пробегающим расстояние стадия, то, конечно, окажется, что он должен сперва пробежать первый полустадий, а потом по порядку второй. Ведь совершенно нелепо думать, что он в одно время закончит бег на расстоянии

125 целого стадия. И если мы разделим любой полустадий на две четверти, то, конечно, он пройдет сперва первую четверть; если разделим на большее количество частей, то будет точно так же. И если он бежит по освещенному стадию, то ясно, что не в одно и то же время он покрывает

126 свою тень стадий, но то первую часть, то вторую, то третью. И если он будет бежать, касаясь стены рукою, намазанной суриком, то не в одно и то же время он окрашивает всю стену стадия, но по порядку и сначала первую

часть. Но то, что показало рассуждение о чувственных предметах, можно приять и относительно мысленных.

Далее, это мнение можно устранить и иначе, пользуясь многими разнообразными предположениями. Предположим расстояние размером в локоть и разделим его посередине на два полулоктя. Пусть будет поделена и каждая его пядь, и пусть делящее будет твердым, чтобы оно могло оттолкнуть и остановить движущееся. Если движущееся в одно и то же время пройдет все делимое расстояние и движение не произойдет сначала по первой части расстояния, то движущееся по вышеуказанному расстоянию тело одновременно оттолкнется от тела, разделяющего два полулоктевых расстояния, и от тела, разделяющего расстояния размером в пядь. Однако если оно оттолкнется от них и в одно и то же время, то оно будет одновременно и подвинувшимся, и неподвиженным. Поскольку его оттолкнуло то, чем отделяется полулоктевое расстояние, то это значит, что было пройдено полулоктевое расстояние. Поскольку же его оттолкнуло то, чем отделяется расстояние размером в пядь, то опять упомянутое расстояние не было пройдено. Но нелепо говорить, что то же самое расстояние пройдено и не пройдено. Следовательно, нелепо и думать, что движущееся в одно время проходит все делимое расстояние, а не движется постепенно.

Предположим, далее, расстояние в локоть, и пусть несутся по нему с обоих концов с одинаковой скоростью, как эпикуровские атомы, некоторые тела. В таком случае если эти тела предполагаются движущимися с одинаковой скоростью, то, конечно, на середине локтевого расстояния, наткнувшись друг на друга, они или остановятся, или оттолкнутся к тому месту, откуда вышли. И если они остановятся, то ясно, что каждое из них двигалось в одно время по промежутку от конца до середины, а в другое время должно пройти расстояние от середины до другого конца. Если же они будут отброшены к концам целого промежутка, то опять-таки ясно, что в одно время они прошли расстояние от концов к середине, а в другое время, оттолкнувшись, они повернули к концам. И таким образом, ничто не движется в одно и то же время по всему делимому промежутку.

Еще и таким образом можно опровергнуть тех, которые утверждают, что все делится до бесконечности, но предполагают, что движущееся движется по делимому

промежутку как целое и сразу. Если два тела движутся с одинаковой скоростью по локтевому промежутку, то следует сказать, что каждое из них в одно и то же время проходит не одинаковое расстояние, но одно больше, а другое меньше. Это, однако, противоречит очевидности. Действительно, пусть локтевое расстояние одного из двух тел разделится посередине и разделяющее пусть оказывает сопротивление [всякому] попадающему на него [телу]. Отсюда если они думают, что каждое тело движется в одинаковое время и в одно и то же время проходит локтевое расстояние и его части, а не в одно время части, а в другое — целое, то, конечно, в какое время движется одно из этих тел по целому локтевому промежутку, в одинаковое время и другое тело будет двигаться по полулоктевому промежутку и, натолкнувшись на преграду, остановится. Однако о каждом из них предполагалось, что они движутся с одинаковой скоростью. Следовательно, движущиеся с одинаковой скоростью в одно и то же время проходят по неравному расстоянию. А это противоречит очевидности. Следовательно, движущееся не движется по всему делимому промежутку целиком и сразу, но движение должно происходить постепенно.

134 В добавление к сказанному: проходящее в одинаковое время большее расстояние [движется] быстрее проходящего в то же время меньшее расстояние. Например, если в часовой промежуток времени одно из движущихся тел предположительно пройдет двадцать стадий, а другое — только десять, то будет единогласно сказано, что во всех отношениях быстрее [двигалось] тело, прошедшее двадцать стадий, и медленнее — прошедшее десять стадий. Но как раз это явление, кажущееся очевидным, устраняется при предположенной гипотезе и становится ложным, поскольку движущееся в одно и то же время будет и быстрее, и медленнее, что нелепо. Ведь если оно движется не так, что в одно время оно проходит весь локтевой промежуток, а в другое время — части, из которых этот локтевой промежуток состоит, но в одно и то же время проходит и все расстояние, и его части, то одно и то же будет одновременно 135 и медленнее, и быстрее. Поскольку оно проходит в известное время локтевое расстояние, оно будет быстрее, а поскольку в то же время проходит полулоктевое расстояние, оно будет медленнее. Однако совершенно

нелепо говорить, что нечто одновременно и более медленно, и более быстро. Следовательно, движущееся движется не по всему делимому пространству целиком, но постепенно.

Достаточно опровергаются представители этого мнения и при помощи следующего предположения. Именно, пусть будет дано расстояние в палец, пусть оно будет разделено посередине на два расстояния в полупалец каждое, и пусть разделяющее будет по природе отталкивающим и способным отбросить встречное, и пусть тело движется по этому промежутку. Итак, я утверждаю, что поскольку движущееся в одно и то же время проходит и все расстояние, и его части, то в силу приведенного условия одно и то же в одно и то же время должно и наступать, и отступать, что невозможно. Действительно, если в одно и то же время оно проходит и все расстояние в палец, и его части, а расстояние в палец измеряется от конца до середины и от середины до конца, то движущееся в одно и то же время и наступит, и, столкнувшись с разделяющим, отступит. Но в одно и то же время и наступать, и отступать противоречит очевидности. Следовательно, противоречит очевидности и то, чтобы движение происходило этим способом, как равно противоречит этому и утверждение, что в одно и то же время рука разгибается и сгибается, а не так, чтобы в одно время разгибалась, а сгибалась в другое.

Итак, вот какой апорией является для вышеназванных людей учение о том, что движение происходит по всему промежутку; но еще более апорийно, чем это, утверждение, что движение совершается по всему делимому промежутку не сразу, но сначала по первой части, а потом по второй и т. д. Действительно, если движение происходит таким образом, то при делении тел, мест и времен до бесконечности не будет никакого начала движению.

Ведь для того чтобы что-либо двинулось по локтевому промежутку, оно должно сначала пройти первое полулуктевое расстояние, а затем по порядку второе. Но для того чтобы пройти первое полулуктевое расстояние, оно должно сперва пройти первую четверть локтевого расстояния, затем уж вторую. Если расстояние будет разделено на пять частей, то первую пятую; если на шесть, то первую шестую. Так как каждая первая часть имеет свою первую часть вследствие деления до

бескопечности, то по необходимости начала движения не возникнет, так как число частей как промежутка, так и тела бесконечно и все, что от них берется, имеет еще другие части.

142 Так подобало возразить тем, кто говорит, что тела, места и времена делятся до бесконечности (а это стойки); те же, кто допускает, что все приводится к неделимым, как последователи Эпикура, подвергаются еще более сильным апориям, и прежде всего той, что движение не  
143 может возникнуть, как этому учил Диодор, придерживаясь неделимости места и тела. А именно, неделимое тело, содержащееся в первом неделимом месте, не движется, поскольку оно содержалось в неделимом месте и наполняет его. И в свою очередь находящееся во втором месте не движется, поскольку оно уже подвинуто. Если же движущееся не движется в первом месте, поскольку оно находится в первом, то не движется и во втором, а кроме них немисливо третье место, то именуемое движущимся не движется [вообще].

144 Можно и без такой апории на основании некоторого предположения опровергнуть эту позицию эпикурейцев. Именно, пусть будет расстояние, состоящее из девяти неделимых мест, расположенных в ряд, и пусть движутся по этому именно промежутку два неделимых тела  
145 от каждого из концов [навстречу друг другу], и пусть они движутся с одинаковой скоростью. При таких условиях, поскольку движение имеет равную скорость, каждое из этих тел должно пройти по четырем неделимым местам. Стремясь на пятое место, лежащее между четырьмя [с одной стороны] и четырьмя [с другой], они или остановятся, или одно из них опередит другое, так что одно пройдет пять неделимых мест, а другое только четыре, или же не остановятся и ни одно из них не опередит другого, но оба, сойдясь одновременно, удержат за собою половину пятого неделимого места.

146 Но совершенно невероятно, чтобы оба они остановились. Ведь при наличии места и при неимении какого-либо сопротивления для движения они не остановятся. Ускорение же движения одного тела в сравнении с другими противоречит предположению, поскольку было предположено, что каждое из них движется с равной  
147 скоростью. Следовательно, остается сказать, что оба, стремясь к одному и тому же, займут половины остающегося места. Если же одно из них занимает свою поло-

вину, а другое — свою, место не будет неделимым, по-  
будет разделено на две половины. Так же и тела: зани-  
мая своей частью часть места, они не будут неделимы.

Если же и места делимы, и тела не неделимы, то по <sup>148</sup>  
необходимости и время не будет неделимым и мини-  
мальным. Ведь не в одинаковое время проходит недели-  
мое тело неделимое место и часть неделимого места, но  
в одно время оно проходит все неделимое место, а его  
часть — в [какой-то] очень малый промежуток времени. <sup>149</sup>  
Возьмем какую-нибудь линейку с нанесенными на одной  
ее стороне делениями, и пусть один из ее концов вра-  
щается на какой-либо плоскости, причем все деления  
будут вращаться одновременно. При вращении конца  
опишутся, очевидно, круги, по величине различные  
друг от друга, и внешний, объемлющий все круги,  
будет самым большим, а внутренний — самым малым,  
и аналогично с ним промежуточные, — все бóльшие и  
бóльшие, если идти от центра, и все меньшие и меньшие,  
если идти от внешней окружности. Поскольку время <sup>150</sup>  
кругового обхода одно (пусть оно будет неделимо), то  
я спрашиваю: как в течение одного и того же времени,  
когда происходит описывание кругов, и при одном и  
том же движении получают различные друг от друга  
круги, одни — бóльшие, другие — с малым перимет-  
ром? Ведь нельзя же говорить, что в неделимых време- <sup>151</sup>  
нах есть некая разница в величине, и вследствие этого  
одни из кругов, описанные в бóльшие неделимые вре-  
мена, вышли больше, а другие — в меньшие — меньше.  
И если одно неделимое время больше другого, то время  
не неделимо и не весьма мало и движущееся, конечно,  
не движется в неделимом времени.

Сверх того, нельзя сказать, что все круги описы- <sup>152</sup>  
ваются в одно неделимое время, а части вращающейся  
линейки не имеют равной скорости, но одни-де обра-  
щаются быстрее, другие — медленнее, и круги от обра-  
щающихся быстро частей становятся бóльшими, а от  
обращающихся медленно — меньшими. Если на самом <sup>153</sup>  
деле одни части движутся скорее, а другие — медлен-  
нее, линейка должна была бы при описании кругов или  
сломаться, или совсем согнуться, когда некоторые ее  
части спешат, а другие запаздывают. Но она не ломается  
и не гнется. Поэтому у тех, кто утверждает, что все  
приводится к неделимому, движение приводит к апо-  
риям.

- 154 И вообще: если все неделимо — и время, в которое происходит движение, и тело, которое движется, и место, в котором совершается движение, то по необходимости все движущиеся тела будут двигаться с одинаковой скоростью, так что солнце сравняется по скорости с черепахой, поскольку оба они проходят в неделимое время неделимое расстояние. Но нелепо говорить, что все движущиеся тела движутся с одинаковой скоростью или что черепаха имеет одинаковую скорость с солнцем. Следовательно, нелепо думать, что движение совершается при том условии, что все приводится к неделимому.
- 155 Поэтому остается рассмотреть, может ли что-либо двигаться, когда некоторые [тела] делятся до бесконечности, а другие приводятся к неделимому. Именно такого взгляда придерживались последователи физика Стратона. Они принимали, что времена приводятся к неделимому, а тела и места делятся до бесконечности и движущееся в неделимое время движется по всему делимому расстоянию целиком, а не постепенно.
- 156 Что и их позиция несостоятельна, легко показать на очевиднейших примерах. Действительно, предположим расстояние в четыре пальца, и пусть движущееся тело пройдет его в два неделимых промежутка времени, так что одно расстояние в два пальца оно проходит в один неделимый промежуток времени, а остальное — тоже в один. При таком предположении пусть будет отнято от этого расстояния расстояние в один палец, так что остающееся расстояние будет равно трем пальцам.
- 157 Но если движущееся тело проходило целое расстояние в четыре пальца в два неделимых промежутка времени, то, конечно, расстояние в три пальца оно покроет в полтора неделимых промежутка времени; в один — расстояние в два пальца, а в половину промежутка — остающееся расстояние в один палец. Таким образом, если у неделимого времени есть остаток неделимого времени размером в половину, то нет никакого неделимого времени, но и оно делится на части.
- 158 Такое же рассуждение приложимо, если к расстоянию в четыре пальца прибавим расстояние еще в один палец. Как будет теперь двигаться движущееся? Неужели в неделимое время? Но если оно прошло двойное расстояние в неделимое время, то движущееся в одно и

то же время будет вместе и скорым, и медленным; поскольку оно проходит в неделимое время расстояние в два пальца, оно будет скорым, а поскольку оно проходит в одинаковое время расстояние в один палец — медленным. Если же оно проходит пятый палец в промежутке, который меньше неделимого времени, то неделимое время делимо. А этого они не допускают.

Далее, если движущееся в неделимом времени сразу <sup>159</sup> проходит все делимое расстояние целиком, то нечто, как мы покажем, должно остановиться без всякой причины. Однако ничто не останавливается без причины. Следовательно, движение таким способом не происходит. <sup>160</sup>

Действительно, в вертикальном направлении пусть будет дано какое-нибудь расстояние, например в десять локтей, и какое-нибудь тяжелое тело, например свицовый шар. И пусть этот последний пройдет все это расстояние сверху вниз в один очень малый промежуток времени. Но пусть будет к этому расстоянию прибавлено и другое, размером в локоть, так что все оно будет в одиннадцать локтей. Шар снова пускается с верхнего края. Тогда, дойдя на конце десятого локтя до начала <sup>161</sup> одиннадцатого, шар или остановится, или пройдет и его. Однако нелепо, чтобы он остановился. Это тело, будучи тяжелым и несущимся по воздуху, если остановится при отсутствии сопротивления, то остановится совсем <sup>162</sup> без причины, что нелепо. Если же он будет двигаться, то, поскольку целое расстояние в десять локтей он проходит в одно неделимое время, остающееся расстояние в один локоть при том же движении он пройдет в десятую часть неделимого времени, так что неделимое время не только не есть неделимо, но еще и делится на десять частей.

Далее, если движущееся проходит все делимое расстояние в одно неделимое время, то по необходимости в одно и то же время оно будет во всех частях этого промежутка. Если же в одно и то же время оно будет во всех частях этого промежутка, то оно не будет двигаться по промежутку, но будет его занимать [сразу], <sup>164</sup> что нелепо. Следовательно, движущееся не движется в одно неделимое время по делимому промежутку, поскольку [в таком случае] одно и то же будет в одно и то же время и теплым и холодным, и освещенным и неосвещенным. Действительно, предположим расстояние в два локтя, и пусть один локоть будет раскален, <sup>165</sup>

а другой охлажден. Если движущееся в одно и то же неделимое время на самом деле занимает все это расстояние, то, находясь на раскаленном локте, оно будет раскаленным, а находясь на охлажденном локте, оно  
166 будет охлажденным. Но в одно и то же время оно будет на раскаленном и на охлажденном локте. Следовательно, одно и то же в одно и то же время будет вместе теплым и холодным. А это невозможно. Впрочем, этим способом можно доказать и то, что в одно и то же время одно и то же будет и освещено, и не освещено, что также противоречит очевидности.

Сверх того придется сказать, что движущееся подвинулось в одно и то же время, какой бы промежуток ни  
167 предположить. Например, пусть будет расстояние в четыре пальца, пусть оно будет разделено на восемь частей, для наглядности пусть первая часть назовется *A*, вторая — *B*, третья — *C* и так далее по порядку. Если действительно движущееся в одно и то же время проходит делимое расстояние, то, в какое время оно проходит расстояние *AB*, в то же самое время оно сможет пройти и расстояние *BC*. Но в таком случае во столько же времени оно пройдет и расстояние *CD*, и так до бесконечности, так что в одно неделимое время оно пройдет всю поверхность земли.

168 Итак, если движение не сохраняется ни в случае деления до бесконечности, ни в случае приведения к неделимому, ни в том случае, если одно делится до бесконечности, а другое приводится к неделимому, то следует сказать, что нет никакого движения. За этим следует воздержание от суждения вследствие равной очевидности и равнозначности противоположных утверждений.

### [III. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ВРЕМЯ?]

169 Ввиду того что движение, как я сказал выше <sup>21</sup>, связано с тремя субстанциями, а именно с движущимся телом, местом, в котором оно движется, и временем, в течение которого совершается движение, то мы, подвергнув апории тело и место, попытаемся произвести исследование и относительно времени. Может быть, рассуждение и об этом покажется апорийным как для физиков, предполагающих вечность мира, так и для тех, которые относят его возникновение к некоему [моменту] времени.

Действительно, некоторые <sup>22</sup> говорят, что время есть <sup>170</sup> дистанция (*διάστημα*) движения мира, а другие называют его самым движением мира <sup>23</sup>. Но никакого времени не получается, будем ли мы следовать мнению первых или же мнению вторых. Ведь если дистанция движения и [само] движение есть ничто без движущегося, то время, будучи дистанцией мирового движения, или собственно мировым движением, будет ничто без движущегося мира, но время станет миром, находящимся в известном состоянии, что пелепо. И иначе: движение мира можно <sup>171</sup> мыслить не бывшим в течение некоторого времени, так что время не будет движением мира. Еще иначе: <sup>172</sup> всякое движение происходит во времени, поэтому и движение мира произойдет во времени. Но время не происходит во времени. Ведь тогда оно будет или в себе самом, или в другом времени, или в других временах. Однако оно не может возникнуть ни в себе (поскольку тогда одно и то же время будет и одним, и двумя), ни как одно время в другом времени (поскольку ничто из настоящего не существует в ненастоящем и ничто из ненастоящего — в настоящем). Итак, и по этой причине нельзя сказать, что время есть движение мира.

Далее, как движение совершается во времени, так и <sup>173</sup> пребывание на месте. Но как никто не назовет пребывание на месте временем, так и движение мира не следует называть временем. Движение мира всегда одно и то же, а время не всегда одно и то же, но зовется то одним и тем же, то неравным, и если оно неравно, то большим, то меньшим. Следовательно, движение мира <sup>174</sup> есть одно, а время есть другое. Да и те, кто отрицает движение мира, но полагают, что движется земля <sup>24</sup> (вроде последователей математика Аристарха <sup>25</sup>), насколько не затрудняются мыслить время. Следовательно, нужно сказать, что время есть [нечто] другое и нетождественно с движением мира. Кроме того, те, <sup>175</sup> кто обитает в каких-нибудь подземных и неосвещенных пещерах и слепые от рождения, не имеют понятия о движении мира; но, сидя, вставая и гуляя, они получают понятие о времени, в течение которого они производили эти три действия, о большем — нужном для трех этих действий, меньшем — нужном для двух и самом малом — нужном для одного. Но если можно мыслить время, не мысля вращения неба, то это последнее есть одно, а время — другое.

- 176 Аристотель же говорил, что время есть число (счисление) прежнего и последующего в движении <sup>26</sup>. Если же время есть это, а именно некое сознание прежнего и последующего в движении, то покоящееся и неподвижное не будут во времени. Или: если неподвижное находится во времени, а время есть счет предыдущего и последующего в движении, то обретающееся во времени будет и покоиться, и двигаться, что невозможно. Поэтому физик Стратон, отбросив такое понимание, говорил, что время есть мера всякого движения и покоя, поскольку оно равновелико всему движущемуся, когда оно движется, и всему неподвижному, когда оно неподвижно, и поэтому все происходящее происходит во времени <sup>27</sup>.
- 178 Представляется, однако, что весьма многое противоречит этому. Достаточно теперь сказать, что то, что измеряет движение и пребывание на месте, совершается во времени, но само не есть время. А если так, то то, что измеряет движение и пребывает на месте, не может <sup>179</sup> быть временем, поскольку время не существует во времени. И иначе: если время есть мера движения и покоя потому, что оно равновелико движению (поскольку оно есть движение) и покою (поскольку оно есть покой), то, с другой стороны, поскольку движение и покой равновелики, то время будет не более мерой движения и покоя, чем движение и покой — мерой для времени.
- 180 Сказать второе, возможно, было бы даже лучше. Ведь время есть нечто невидимое, а движение же и пребывание на месте видятся хорошо, а воспринимается не видимое на основании невидимого, но наоборот.
- 181 По-видимому, к физикам Эпикуру <sup>28</sup> и Демокриту <sup>29</sup> восходит еще и такое понимание времени: «Время есть видимость, имеющая форму дней и ночей». Если исходить из этого представления, то природа времени опять возбуждает апорию. Ведь если день и ночь являются <sup>182</sup> переальными, то отсюда следует, что и видимость, имеющая форму дней, не есть время и является переальной. День, мыслимый в более собственном смысле и состоящий из двенадцати часов, т. е. от восхода до заката, на наш взгляд, кажется нереальным. Ведь когда наступил первый час, тогда еще не наступили [остающиеся] одиннадцать часов, а при отсутствии большинства часов <sup>183</sup> не будет и дня. И далее: когда настал второй час, первый уже прошел, а остальные десять еще не наступили; поэтому при отсутствии большинства часов не

будет и дня. Итак, поскольку постоянно существует только один час, а день вовсе не есть один час, то не может быть и никакого дня.

Далее, не существует даже и отдельный час. Ведь он <sup>184</sup>мыслится в протяжении и состоит из многих частей, из которых одних уже нет, а других еще нет, так что и состоящее из них оказывается нереальным. Если же нет ни какого-нибудь часа, ни дня, ни по аналогии с этим ночи, то и время не будет видимостью, имеющей форму дней и почей.

Далее, о дне говорится так в двух смыслах. В одном <sup>185</sup>смысле день состоит из двенадцати часов, в другом — он есть освещенный солнцем воздух. Поэтому последователи Эпикура называют временем или образ дня, состоящего из часов, или образ воздуха, освещенного <sup>186</sup>солнцем. Но они не могут назвать время образом дня, состоящего из часов, потому что сам этот день есть время (я имею в виду день двенадцатичасовой). Вследствие <sup>187</sup>этого если образ дня мыслится в качестве времени, то время будет образом времени, что нелепо. Поэтому не следует говорить, что образ двенадцатичасового дня есть время. Но и образ дня как освещенного воздуха также не есть время. Ведь этот [тоже] протекает во <sup>188</sup>времени, и поэтому если образ такого дня есть время, то такой день будет в нашем образе. А это гораздо хуже первого предположения. Далее, с исчезновением мира, по Эпикуру, нет ни дня, ни ночи<sup>30</sup>; поэтому нет ни дневного, ни ночного образа. Но нелепо говорить, что с исчезновением мира не остается времени. Ведь «исчезнуть» и «исчезать» выражает [известное протекание] времени. Если же это так, то время есть одно, а образ дня и ночи — другое.

Таковы апории, касающиеся существования времени <sup>189</sup>и вытекающие из его понятия. Можно так же предположенный пункт обосновать и особым рассуждением. А именно, если время существует, то оно или имеет границу, или безгранично. Но оно ни имеет границы, <sup>190</sup>как мы покажем, ни безгранично, как докажем. Следовательно, время не существует.

Действительно, если время имеет границу, то было некогда время, когда времени не было, и будет некогда время, когда времени не будет. Но нелепо, чтобы было некогда время, когда времени не было, и что будет некогда время, когда времени не будет. Ведь «было» и

«будет», как я сказал выше, выражают разные времена. Следовательно, время не имеет границы. Но оно и безгранично. Ведь одно в нем — прошедшее, другое — будущее. Поэтому каждое из этих времен или существует, или не существует. И если не существует, то время само по себе имеет границу, а если оно имеет границу, то остается первоначальная апория относительно того, что было некогда время, когда времени не было, и что  
191 будет некогда время, когда времени не будет. Если же существует и то и другое (я имею в виду прошедшее и будущее время), то они будут в настоящем. Существуя же в настоящем, прошедшее и будущее время окажутся в настоящем времени. Но пелепо говорить, что прошедшее и будущее мыслятся в настоящем времени. Следовательно, время и безгранично. Если же оно не мыслится ни с границей, ни без границы, то его вообще не  
192 будет. Далее, и то, что состоит из нереальных частей, нереально само. О времени же считают, что оно состоит из нереальных [моментов], поскольку прошедшего уже нет, а будущего еще нет. Следовательно, время нереально.

193 Сверх того, если существует время, то оно или неделимо, или делимо. Но оно не может быть ни неделимым, как мы выявим, ни делимым, как мы установили. Следовательно, никакого времени не существует. Действительно, время не может быть неделимым, так как  
194 оно делится на прошедшее, настоящее и будущее. Оно не может быть и делимым, потому что все делимое измеряется какою-либо своей частью. Например, локоть измеряется пядью, и пядь есть часть локтя; пальцем измеряется пядь, и палец есть часть пяди. Следова-  
195 тельно, если и время делимо, то оно должно измеряться какою-либо своей частью.

Но нельзя другие времена измерять настоящим. Ведь если настоящее время измеряет прошедшее, то настоящее время будет относиться к прошедшему, а будучи отнесено к прошедшему, оно будет уже не настоящим, а прошедшим. И если настоящее время измеряет будущее, то, будучи отнесенным к нему, оно будет не настоящим, а будущим. Отсюда и другие времена не могут измерять настоящее. Ведь каждое из  
196 них, будучи отнесенным к нему, будет настоящим, а не прошедшим или будущим. Однако если вообще время нужно мыслить или неделимым, или делимым, а мы

показали, что оно ни делимо, ни неделимо, то следует сказать, что времени не существует.

Вместе с тем время трехмерно, поскольку одна <sup>197</sup> часть его — прошедшее, другая — настоящее, третья — будущее. Из них прошедшего уже нет, а будущего еще нет. Остается существовать одна часть — настоящее. Настоящее время в свою очередь или неделимо, или делимо. Но оно не может быть неделимым, потому что в неделимом времени, как говорит Тимон, не может возникнуть ничего делимого, например возникновения и гибели и чего-либо подобного <sup>31</sup>.

Но если оно неделимо, то оно не будет иметь ни на- <sup>198</sup> чала, которым связывается с прошедшим, ни конца, которым связывается с будущим. Ведь, имея начало и конец, оно уже не является неделимым. Если же оно не имеет ни начала, ни конца, то оно не имеет и середины, поскольку эта последняя мыслится [только] в связи с этим началом и концом. А то, что не имеет ни начала, ни конца, ни середины, — то совсем не может существовать.

Если же настоящее время делимо, то оно делится на <sup>199</sup> существующие времена или на несуществующие. И если оно делится на несуществующие времена, то оно уже не будет временем, поскольку делящееся на несуществующие времена не может быть временем. Если же оно делится на существующие времена, то оно уже не будет целиком настоящим временем, но отчасти прошедшим, отчасти будущим. Вследствие этого оно не будет целиком настоящим и реальным, так как одной части его уже нет, а другой еще нет. Но если доказано, что из <sup>200</sup> трех времен — прошедшего, настоящего и будущего — ни одно не существует, то не будет и времени [вообще].

Говорящие, что настоящее время есть конец прошедшего и начало будущего, и из двух нереальных времен делающие одно нереальное, делают нереальным не только [это] одно, но и всякое время. Еще иначе: если <sup>201</sup> настоящее время есть конец прошедшего, а конец прошедшего проходит вместе с тем, чего он есть конец, то уже не будет настоящего времени, если оно есть конец прошедшего. И еще: если настоящее время есть начало <sup>202</sup> будущего, а начала будущего еще нет, то настоящее время еще не установилось. И таким образом, ему будут свойственны противоположные признаки: поскольку оно настоящее, оно будет существовать; поскольку оно

ушло вместе с прошедшим, его уже не будет; поскольку же оно сосуществует с будущим, его еще не будет. Но нелепо мыслить одно и то же время и существующим и несуществующим, и еще не существующим и уже не существующим. Следовательно, и в этом случае нельзя сказать, что время существует.

203 Можно еще рассуждать и таким образом. Если время существует, то оно или лишено уничтожения и возникновения, или подвержено уничтожению и возникновению. Но оно ни лишено уничтожения и возникновения, как будет доказано, ни подвержено уничтожению и возникновению, как будет установлено и это. Следовательно, никакого времени не существует. Действительно, оно не лишено уничтожения и возникновения, если одна часть его прошла, другая в настоящем, а третья [только еще] будет.

204 Ведь вчерашнего дня уже нет, сегодняшний существует, а завтрашний еще не возник. Поэтому из времени одного уже нет (именно прошедшего), другое есть (именно настоящее), третьего еще нет (именно будущего). Ввиду этого время не может быть лишенным ни возникновения, ни уничтожения.

205 Если же оно подвержено уничтожению и возникновению, то получается апория относительно того, во что оно уничтожится и из чего возникнет. Ведь будущее еще не существует и прошедшее уже не существует. Из несуществующего же как может что-либо возникнуть или в несуществующее как может что-либо уничтожиться? Следовательно, времени не существует.

206 Можно рассуждать еще и следующим образом. Если время существует, то оно или подвержено возникновению, или не подвержено возникновению, или частью подвержено, а частью не подвержено. Но время не может быть ни подверженным возникновению, ни лишенным возникновения, ни частью подверженным возникновению, а частью не подверженным. Следовательно, времени не существует.

207 В самом деле, если оно будет подверженным возникновению, то поскольку все подверженное возникновению возникает во времени, то и возникающее время будет возникающим во времени. Тогда оно будет или возникающим само в себе, или в качестве одного в другом. И если оно само в себе возникает, то нечто возникшее будет раньше возникновения, что нелепо. Ведь

поскольку то, в чем что-либо возникает, должно существовать раньше возникающего в нем, то и времени, возникающему в самом себе, надлежит существовать раньше себя. Например, в мастерской создается статуя, но мастерская предполагается ранее статуи. И так же в каком-нибудь месте строится корабль, но место это существовало раньше корабля. Поэтому, если время возникает в самом себе, оно будет существовать раньше самого себя. Таким образом, если оно возникает, то оно еще не будет, поскольку все возникающее, когда возникает, еще не существует. Если же оно в самом себе возникает, то оно должно существовать раньше. Следовательно, время сразу и будет, и не будет. 209

Поскольку оно возникает, оно не будет; поскольку же оно возникает в самом себе, оно будет. Однако нелепо, чтобы одно и то же с одной и той же точки зрения и существовало, и не существовало. Следовательно, нелепо и говорить, что время возникает в самом себе.

Но оно не возникает и в качестве одного в другом, 210 например будущее в настоящем и настоящее в прошедшем. Ведь если одно время возникает в другом, то по необходимости каждое из этих времен, покидая собственное положение, воспримет другое место. Например, если будущее время возникает в настоящем времени, то это будущее, будучи относимо к настоящему, будет настоящим, а не будущим. И если настоящее возникает в прошедшем, то, конечно, возникая в течение прошедшего времени, оно будет не настоящим, а прошедшим. 211

Такое же рассуждение будет и в том случае, если мы поступим наоборот, заставляя прошедшее возникнуть в настоящем, а настоящее в будущем. За этими предположениями опять последуют те же апории.

Итак, если время не возникает ни в самом себе, ни как одно в другом, то время [вообще] не подвергается возникновению. Если же оно не лишено возникновения и не подвержено возникновению, а кроме этого нельзя придумать ничего третьего, то следует сказать, что времени не существует.

Легко убедиться и в том, что время не может быть 212 лишенным возникновения. Ведь если оно лишено возникновения и не возникло и не возникнет, то будет только одно настоящее время, и ни будущее вместе с заключающимися в нем событиями уже не будет будущим, ни прошедшее, равно как и все совершив-

шиеся в нем события, уже не будет прошедшим. Но это не так. Следовательно, время не лишено возникновения.

213 Но время не есть также и отчасти возникшее, отчасти лишенное возникновения, поскольку тогда все апории соединятся вместе. Действительно, возникшее время должно возникать или в самом себе, или в другом. Но если оно возникнет в самом себе, оно будет предшествовать самому себе; а если в другом, то оно уже будет не тем временем, а отнесенным к тому, в котором возникнет, оставив собственное место. Такое же рассуждение приложимо и в отношении времени, лишенного возникновения. Именно, если оно лишено возникновения, то временем никогда не будет ни будущее, ни прошедшее, но только одно настоящее. А это нелепо. Следовательно, остается сказать, что поскольку нет ни возникшего времени, ни лишенного возникновения, ни отчасти возникшего, а отчасти лишенного возникновения, то времени не существует.

215 В этом пункте можно иметь апорию исходя также из субстанции [времени], как раньше у нас была апория на основании [его] понятия. Например, некоторые из догматических философов говорят, что время есть тело, другие — что оно бестелесно. При этом из тех, кто признает его бестелесным, одни — что оно есть некоторый сам по себе мыслимый предмет, другие же — что оно является акциденцией для другого. Энесидем, следуя Гераклиту, говорил, что время есть тело, потому что оно не отличается от существующего и первого тела. Поэтому в первом введении, говоря, что простые слова, которые суть части речи, прилагаются к шести предметам, он утверждает, что обозначение «время» и 216 «монада», [если их брать как таковые], прилагаются к сущности, которая телесна, длительность же времени и величины чисел производятся прежде всего многократным сложением [этих первых]. «Теперь», являющееся, как известно, обозначением времени, и еще «монада» суть не что иное, как субстанция; а «день», «месяц» и «год» суть умножения «теперь» (т. е. теперешнего времени), а «два», «три», «десять», «сто» суть умножения монады. Итак, они называют время телесным, 217 а философы-стоики полагали, что оно бестелесно. Из всех «ничто»<sup>32</sup>, говорят они, одни суть тела, другие — бестелесны; в бестелесном же насчитывается четыре

вида, именно: словесное выражение, пустота, место и время. Из этого становится ясным, что кроме признания времени бестелесным они считают его еще и некоторым предметом, мыслимым как [существующее] само по себе.

Эпикур же, как его толковал Димитрий Лаконский, <sup>219</sup> говорил, что время есть «симптом симптомов», сопровождающий дни, ночи, часы, чувства и бесчувствие, движения и пребывания на месте <sup>33</sup>. Ведь все это суть симптомы, являющиеся акциденциями для чего-то, и время, сопровождающее их всех, по справедливости <sup>220</sup> назовется симптомом симптомов. Ведь вообще (если немного вернуться назад для связности изложения) из существующего одно существует само по себе, а другое наблюдается в том, что существует само по себе. При этом сами по себе существуют такие вещи, как, например, субстанции, как тело и пустота; в связи с существующим само по себе рассматриваются у них так назы- <sup>221</sup> ваемые акциденции. Из этих акциденций одни неотделимы от того, для чего они являются акциденцией, другие же от них отделяются. Неотделимы от того, для чего они являются акциденцией, например, сопротивляемость тела и податливость пустоты; ведь ни тела <sup>222</sup> нельзя мыслить без сопротивляемости, ни пустоты без податливости; но они являются постоянной акциденцией для того и другого: сопротивляемость — для одного, податливость — для другого. Неотделимы же от того, для чего они суть акциденции, например, движение и пребывание на месте. Действительно, соединения тел <sup>223</sup> не могут ни двигаться постоянно и непрерывно, ни постоянно покоиться, но в виде акциденций обладают то движением, то пребыванием на месте, хотя атом, когда он существует сам по себе, находится в постоянном движении. Ведь он должен приближаться или к пустоте, или к телу. Если он приближается к пустоте, он проносится по ней вследствие ее податливости; если он приближается к телу, то вследствие его сопротивляемости он совершает движение в результате отталкивания от тела.

Итак, вот каковы симптомы, сопровождаемые вре- <sup>224</sup> менем (я имею в виду день, ночь, час, чувства и бесчувствие, движения и пребывание на месте). День и ночь суть симптомы окружающего воздуха; из них день происходит вследствие освещения солнцем, ночь наступает вследствие лишения солнечного света.

- 225 Час, составляющий часть дня или ночи, опять-таки есть симптом воздуха, как день и ночь. Время же в своем течении соприсутствует всякому дню, всякой ночи и часу; по этой причине день и ночь называются длинными или короткими, когда мы обращаем внимание на время, являющееся их акциденцией. Чувства же и бесчувствие бывают страданием или наслаждением, поэтому они не какие-либо субстанции, но симптомы
- 226 тех, кто претерпевает радость или боль, и симптомы не вневременные. Сверх того: и движение, и пребывание на месте, как уже показали, суть симптомы тел и не вне времени. Ведь быстроту и медленность движения, а также более или менее длительное пребывание на
- 227 месте мы измеряем временем. Но из этого ясно, что, по Эпикуру, время бестелесно, однако не в таком смысле, как у стоиков, поскольку те, как сказано, считали время чем-то бестелесным и мыслимым само по себе, Эпикур же считал его акциденцией для чего-нибудь.
- 228 Так рассуждали эти философы. Платон же (а по мнению некоторых, Аристотель) говорил, что время есть число (*ἀριθμός*) предыдущего и последующего в движении. Стратон же, физик (а по другим источникам — Аристотель), говорил, что время есть мера движения и покоя<sup>34</sup>.
- 229 При таком разногласии относительно также и субстанции времени можно уже на основании ранее полученных апорий понять, что из этой субстанции нельзя уверенно что-либо узнать. Вместе с тем теперь же можно возразить против Платона, Аристотеля и физика Стратона, приведя возражения, которые были у нас вначале, когда из понятия времени мы вывели, что времени нет.
- 230 А против тех, кто признает субстанцию времени телесной, именно против приверженцев Гераклита, можно легко выдвинуть положение, что если время есть тело, а всякое тело мыслится или неподвижным, или движущимся, причем неподвижное или движущееся мыслится неподвижным или движущимся во времени (а не мыслится тело неподвижным или движущимся в теле), то, следовательно, время не есть тело.
- 231 Далее, сущее, которым является, как известно, тело, по мнению сторонников Гераклита, существует во времени. Но время не существует во времени. Следовательно, сущее и тело не есть время. И живое существо живет во времени, как и мертвое пребывает мертвым

во времени. Поэтому время не есть живое существо или <sup>232</sup> тело. Далее, те, кто утверждает, что, по Гераклиту, первого тела не существует, не испытывают препятствия мыслить время. Если же время было бы первым телом, как хочет того Гераклит, то мыслить время было бы затруднительно для них. Следовательно, сущее, по <sup>233</sup> Гераклиту, не есть время. Далее, как говорит Энесидем, сущее, по Гераклиту, есть воздух; но время сильно отличается от воздуха, и в каком смысле никто не назовет огонь, воду и землю временем, так не назовет и воздуха. Следовательно, сущее не есть время.

Вот что следует возразить в кратких чертах против <sup>234</sup> этой позиции; но недолог разговор и со стоиками, говорящими, что из всех «нечто» одни суть тела, а другие бестелесны, и полагающими, что время есть некий вид «бестелесного», мыслимый сам по себе. Ведь «нечто» вообще, поскольку оно не может быть ни каким-нибудь телом, ни бестелесным, ни телом и бестелесным одновременно, неспособно и существовать.

В самом деле, если оно тело, то все его виды должны <sup>235</sup> быть телами и ни один вид не может быть бестелесным. И как все виды живого существа живы и ни один не бездушен и все виды растения суть растения и ни один не одушевлен, так получится вывод, что виды «нечто», если само «нечто» есть тело, суть тела и ни один из них не бестелесен. Если же оно бестелесное, то все виды его <sup>236</sup> бестелесны и ни один не есть тело. Точно так же если оно будет одновременно и телесно, и бестелесно, то все его виды окажутся одновременно телесны и бестелесны и ни один в отдельности не будет только телом или бестелесным. Поэтому если «нечто» не есть ни тело, ни бестелесное, ни тело и бестелесное одновременно, то это «нечто» — ничто. С устранением же его устраняются и все его виды, что нелепо.

Далее, каждое отнесенное ко времени бестелесное <sup>237</sup> подверглось апории со стороны скептиков, как словесное выражение, пустота и место, но после того, как каждое из них подверглось апории, стоики не захотят допустить, чтобы время принадлежало к одинаковому с ними роду.

Против Эпикура, считающего время симптомом <sup>238</sup> симптомов, при возможности многих других возражений в настоящее время достаточно сказать только то, что субстанции, находящиеся в известном состоянии, воз-

можно, и наблюдаются, и принадлежат к наличным предметам, но зато так называемые акциденции субстанций, не отличаясь от субстанций, нереальны.

- 239 Ведь нет никакой сопротивляемости без сопротивляющегося тела, нет никакой податливости без того, что податливо, и без пустоты, нет движения без движущегося тела, и нет пребывания на месте без неподвижного тела; и как нет стратегии без стратега, и нет гимназии без гимназиста, так ни одна из этих акци-
- 240 денций не существует без того, для чего она является акциденцией. На этом основании, когда Эпикур говорит, что он мыслит тело как соединение величины, фигуры, сопротивляемости и тяжести<sup>35</sup>, он вынуждает нас мыслить существующее тело из несуществующих. Ведь если нет ни какой-нибудь величины без того, что обладает этой величиной, ни фигуры без того, что ею обладает, ни сопротивления без того, что сопротивляется, то каким образом можно мыслить реальное тело
- 241 на основании нереальных [элементов]? Поэтому, для того чтобы было время, должны быть симптомы, а для существования симптомов должна быть налицо какая-нибудь акциденция; но реально нет налицо никакой акциденции, следовательно, не может существовать и время.
- 242 Я уже не говорю о том, что вещи, акциденцией которых называют время, и вещи, симптомом которых оно зовется, например день, ночь, час, движение, покой, чувства, бесчувствие, невозможно обнаружить. Ведь и день, который считается двенадцатичасовым, как мы выше доказали<sup>36</sup>, не существует как состоящий из двенадцати часов, но из одного только настоящего часа,
- 243 который не есть день. То же рассуждение приложимо и к ночи. Так же и час, если его мыслить протяженным и состоящим, например, из трех частей, при нашем рассмотрении снова является нереальным. Когда наступила его первая часть, его еще нет (потому что нет еще остального); нет его и когда наступила вторая часть,
- 244 поскольку первой части тогда уже нет, а третьей еще нет. При таком отсутствии большинства его частей сам час не может существовать. Но пусть даже будут существовать день, ночь и часы. В таком случае поскольку они суть время, а Эпикур называет время их симптомом, то, согласно Эпикуру, время окажется своим собственным симптомом.

Далее, и рассуждение о движении ведет, как было 245  
показано, к разнообразным апориям вследствие того,  
что ничто не может двигаться ни в том месте, где оно  
находится, ни в том месте, где оно не находится. Вместе  
с тем упраздняется и вопрос о покое, поскольку при  
отсутствии движения не может возникнуть и пребыва-  
ния на месте. Ведь неподвижное мыслится по противо-  
положению с движущимся, и движущееся — по противо-  
положению с неподвижным. Поэтому как при отсут-  
ствии правого нет левого, так при отсутствии одного из  
этих двух, [т. е. движущегося и неподвижного], нет и 246  
другого. И иначе говорят скептики: покоящееся при-  
нуждается к этому покою какой-либо причиною, при-  
нуждаемое же страдает, а страдающее движется; сле-  
довательно, покоящееся движется. Но если Эпикур  
говорит, что время заключается в симптомах, а относи-  
тельно них показано, что они апорийны, то нужно при-  
знать, что и время, являющееся для них акциденцией,  
находится под апорией.

Сверх того: бестелесны движение, чувство и каждый 247  
из того, что является признаком; бестелесно и время.  
Поэтому если невероятно, чтобы бестелесное было акци-  
денцией для бестелесного, то мы скажем, что время не  
есть симптом означенных симптомов.

Подвергши время апории и на основании его суб-  
станции, исследуем после этого вопрос о числе.

#### [IV. О ЧИСЛЕ]

Так как и число принадлежит к вещам, связанным 248  
со временем (вследствие того что измерение времени,  
например часов, дней, месяцев, годов, не бывает без  
вычисления), то мы сочли за благо после нашего иссле-  
дования о времени предложить рассуждение и о числе,  
в особенности потому, что наиболее ученые из физиков  
отвели числам такую важную роль, что считают их  
принципами и элементами универсума. Таково направ-  
ление Пифагора Самосского. Они говорят, что фило- 249  
софы в полном смысле слова похожи на занимающихся  
анализом речи. Ведь как те сначала исследуют слова  
(поскольку из слов состоит речь) и поскольку слова  
состоят из слогов, то сперва рассматривают слоги,  
а поскольку из разложения слогов выявляются буквы  
записанного звука, то сначала производят исследо- 250

вания букв, — так, говорят последователи Пифагора, и настоящие физики должны, исследуя вопрос о вселенной, прежде всего разведать, какому анализу подлежит вселенная. При этом говорить, что начало вселенной явно, в некотором отношении нефизично, потому что всякое явление должно составляться из неявного, а составленное из чего-либо не есть начало, но начало есть то, что способно стать составляющим это последнее, [т. е. составление].

251 Поэтому нельзя сказать и того, что явления суть начала вселенной, но последние суть то, что способно стать составляющим эти явления, а это еще не суть явления. Поэтому они, [пифагорейцы], предложили, что начала сущего неочевидны и неявны, и притом не в одном и том же смысле.

252 Именно, говорившие, что началами всего сущего являются атомы, или гомеомерии, или массы, или вообще мысленные тела, высказали это отчасти успешно, отчасти неудачно. Поскольку они считают начала неявными, они рассуждают как падо; поскольку же они считают их телесными, они ошибаются.

253 Ведь как чувственным телам предшествуют тела умопостигаемые и неочевидные, так над умопостигаемыми телами должны первенствовать бестелесные. И это не без основания: ведь как элементы слова не суть слова, так и элементы тел не суть тела. Но [принято, что] или элементы суть тела, или они бестелесны. Вследствие этого они, конечно, бестелесны.

254 Далее, нельзя сказать и того, что атомам свойственно быть вечными, и поэтому, будучи телесны, они могут быть началами всего. Ведь, во-первых, те, кто утверждает, что гомеомерии, массы и мельчайшие неделимые [тела] суть элементы, приписывают им вечное существование, так что атомы являются элементами не более, чем они. Затем, пусть будет даже допущено, что атомы на самом деле вечны. Но как считающие мир перожденным и вечным тем не менее исследуют при помощи разума начала, из которых он с самого начала образовался, так и мы, говорят пифагорейцы среди физических

255 философов, рассматриваем понятийно, из чего состоят эти вечные и усматриваемые разумом тела. В самом деле, то, что их составляет, есть или тела, или бестелесное. Но мы не назовем их телами, поскольку пришлось бы называть телами и то, что их составляет, и при

бесконечном продолжении этой мысли все окажется 257  
лишним начала. Следовательно, остается сказать,  
что состав умопостигаемых тел образуется из бестелес-  
ного. Это признает и Эпикур, говоря, что «тело мыслится  
по совокупности фигуры, величины, сопротивляемости 258  
и тяжести»<sup>35</sup>. Итак, из сказанного ясно, что начала  
тел, усматриваемых разумом, должны быть бестелес-  
ными. Но если нечто бестелесное существует прежде  
тел, то оно не есть еще обязательно элементы сущего и  
некие первичные начала. Вот, например, у Платона  
идеи, будучи бестелесными, предшествуют телам и все  
возникающее возникает в соответствии с ними. Но они  
не суть начало сущего, поскольку каждая идея, взятая  
в отдельности, считается единым, а по присоединении  
другой или других — двумя, тремя или четырьмя, так  
что есть нечто превосходящее их по сущности, именно  
число, по причастности которому им, [идеям], приписы-  
вается единое, два, три или еще большее число.

И пространственные фигуры мыслятся раньше [фи- 259  
зических] тел, имея бестелесную природу. Но и они  
в свою очередь не являются началами всего. Им,  
согласно их понятию, предшествуют плоские фигуры, 260  
потому что пространственные состоят из них. Но и пло-  
ские фигуры никто не сочтет элементами сущего, потому  
что каждая из них опять состоит из предшествующих  
ей, т. е. линий, а линии предполагают мыслимые раньше  
их числа. Например, фигура, состоящая из трех линий,  
зывается треугольником, а из четырех — четырехуголь-  
ником. И так как простая линия не мыслится без числа,  
но, будучи проводима от точки до точки, зависит от  
двух, а все числа и сами подпадают под единицу (ибо  
двойка есть некая одна двойка, и тройка есть одна  
тройка, и десятка есть главная единица из чисел)<sup>37</sup>, 261  
то, отправляясь отсюда, Пифагор говорил, что началом  
сущего является монада, по причастности к которой  
каждое из сущего называется одним. И она, мыслимая  
по своей собственной самости, мыслится как монада,  
а прибавленная к самой себе с точки зрения инаковости,  
создает так называемую неопределенную диаду вслед-  
ствие того, что она не является ни одной из исчисляемых  
и определенных двоек, а все двойки мыслятся по общ-  
ности с нею, как они аргументируют и в отношении 262  
монады. Итак, два начала сущего: первая монада, по  
общению с которой все исчисляемые единицы мыслятся

единицами, и неопределенная диада, по общению с которой определенные двойки являются двойками.

263 И что монада и диада поистине суть начала всего, пифагорейцы учат весьма изощренно. Именно, одно из сущего, говорят они, мыслится как самостоятельное, другое — по противоположению [этому первому], третье же — в отношении [к нему]. Самостоятельно мыслится то, что существует само по себе и вполне независимо, как, например, человек, лошадь, растение, земля, вода, воздух, огонь. Ведь каждое из них рассматри-  
264 вается абсолютно, а не по соотношению с другим предметом. По противоположению существуют те, которые усматриваются на основании противоположения одного другому, например благо и зло, справедливое и несправедливое, полезное и бесполезное, праведное и неправедное, благочестивое и печестивое, движущееся и покоящееся и другое тому подобное. Относительными  
265 бывают предметы, мыслимые по отношению к другому, например правое и левое, верх и низ, двойное и половинное. Ведь правое мыслится по своему отношению к левому, и левое — по отношению к правому, низ — по отношению к верху, и верх — по отношению к низу, и подобно этому в остальных случаях.

266 Они говорят, что мыслимое по противоположению отличается от относительного. Именно, в противоположных вещах уничтожение одного есть возникновение другого, например при здоровье и болезни, при движении и покое. Возникновение болезни есть исчезновение здоровья, возникновение здоровья есть исчезновение болезни. И наличие движения есть исчезновение покоя, а возникновение покоя есть исчезновение движения. Такое же рассуждение приложимо к печали и веселью, к благу и злу и вообще к тому, что обладает противоположной природой.

267 Относительному же свойственно взаимное существование и взаимное уничтожение. Ведь нет ничего правого, если нет левого, ни двойного, если не существует прежде  
268 той половины, удвоением которой является двойное. Сверх того: в противоположных вещах вообще не усматривается никакой середины, как, например, при здоровье и болезни, жизни и смерти, движении и покое. Ведь нет ничего среднего между здоровьем и болезнью, между жизнью и смертью, между движением и покоем. В относительных же вещах, которые находятся в извест-

пом состояшии, осьт нечто среднее. Между ббльшим, например, и меньшим из вещей, находящихся в известном отношении, может находиться равное; так же посредине многого и малого есть достаточное, а середина высокого и низкого есть благозвучное.

Но при наличии этих трех родов: существующего <sup>269</sup> самостоятельно, существующего по противоположению и, наконец, относительного — необходимо должен выше этих родов стоять некий [общий] род и существовать прежде них, поскольку и всякий род существует прежде подчиненных ему видов. По устранении его устраняются вместе с ним все его виды, а при устранении вида еще не уничтожается род, потому что вид зависит от рода, а не наоборот. Действительно, ученые-пифагорейцы <sup>270</sup> в качестве преобладающего рода самостоятельных вещей выставили единое. Ведь как это единое существует само по себе, так и каждая из самостоятельных вещей есть <sup>271</sup> единое и рассматривается сама по себе. Из познаваемого же по противоположению, говорили они, первенствует, занимая место рода, равное и неравное, поскольку в этом усматривается природа всего противоположаемого. Например, природа покоя — в равенстве (ибо она не допускает большего и меньшего), природа движения — в неравенстве (ибо оно допускает большее и <sup>272</sup> меньшее). Точно так же то, что естественное [имеет свою природу] в равенстве (ибо это есть наивысшее выражение, не допускающее увеличения), а противоестественное — в неравенстве (ибо оно допускает большее и меньшее). Такое же рассуждение приложимо к здоровью и болезни, прямизне и кривизне. Наконец, <sup>273</sup> относительное принадлежит по роду к избытку и недостатку. Ведь большое и большее, многое и более многое, высокое и более высокое мыслится по избытку, а малое и меньшее, немногое и более немногое, низкое и более низкое мыслится по недостатку. Но поскольку мыслимое само по себе и по противоположению, а также и относи- <sup>274</sup> тельное, будучи родами, находятся в подчинении другим родам, как, например, единому, равенству и неравенству, избытку и недостатку, то мы посмотрим, могут ли и эти роды сводиться к другим.

Действительно, равенство подчинено единому (по- <sup>275</sup> скольку единое прежде всего равно самому себе), а неравенство усматривается в избытке и недостатке (по- скольку неравно то, из чего одно превышает, а другое

превышается). Но и избыток и недостаток строятся по типу неопределенной диады, так как первые избыток и недостаток заключаются в двух [предметах] — в превышающем и превышаемом. Итак, высшими началами всего оказываются здесь первая монада и неопределенная диада. Из них, говорят [пифагорейцы], возникает единица в числах и еще двойка: от первой монады — единица, а от монады и неопределенной диады — двойка. Ведь дважды один два, и, когда еще среди чисел не было двух, не было среди них и выражения «дважды», но взято оно из неопределенной диады, и таким образом из нее и из монады произошла числовая двойка. По такому же способу вышли из них и остальные числа, причем единое всегда служит пределом, а неопределенная диада рождает два и выпускает числа до бесконечного множества.

Поэтому, говорят они, в этих началах значение действующей причины имеет монада, а страдающей материи — диада. И как они создали из них основы чисел, так они сконструировали мир и все, что в мире. Например, точка устроена по типу монады, ведь, как монада есть нечто неделимое, так и точка, и, как монада есть некое начало в числах, так и точка есть некое начало в линиях. Поэтому точка имеет смысл монады, а линия рассматривается сообразно идее — диады. Ведь и линия, и диада мыслятся как результат перехода. И иначе: длина без ширины, мыслимая между двумя точками, есть линия; поэтому линия будет соответствовать диаде, а плоскость — триаде, поскольку они рассматриваются не только как длина соответственно диаде, но присоединяют и третье измерение — ширину. И если даны три точки, причем две на противоположных концах отрезка, третья же в другом измерении против середины линии, образованной из первых двух точек, то получится плоскость. Пространственная же фигура, т. е. тело, например, пирамидальное, строится сообразно тетраде. С присоединением к трем точкам, расположенным так, как выше сказано, еще какой-нибудь точки сверху получается пирамидальная фигура пространственного тела, поскольку оно имеет уже три измерения — длину, ширину и глубину. Некоторые же говорят, что тело составляется из одной точки. Ведь эта точка в своем течении образует линию, а линия в своем течении образует плоскость, а эта последняя, двинувшись в глубину,

порождает трехмерное тело. Однако такая позиция <sup>282</sup> пифагорейцев отличается от позиции их предшественников. Ведь те выводили числа из двух начал — монады и неопределенной диады, затем из чисел — точки, линии, плоскостные и пространственные фигуры. А эти из одной точки производят все. Ведь из нее, [по их мнению], возникает линия, из линии — поверхность, а из этой последней — тело.

Итак, вот как под главенством чисел возникают <sup>283</sup> пространственные тела. Из них, наконец, составляются и [чувственные] тела, земля, вода, воздух и огонь и вообще мир, который управляется гармонией, как говорят они, снова обращаясь к числам, в которых заключены пропорции составляющих совершенную гармонию созвучий — кварты, квинты и октавы, из которых первая основана на отношении четырех к трем, вторая — на полуторном и третья — на двойном отно- <sup>284</sup> шении. Об этом сказано точнее при разборе вопроса о критерии и в рассуждениях о душе <sup>38</sup>.

Теперь же, показавши, что итальянские физики придают числам великое значение, мы, переходя к дальнейшему, приведем апории, вытекающие из их позиции.

Когда они говорят, что среди исчисляемых предме- <sup>285</sup> тов, например чувственных и воспринимаемых, нет никакого единого и что нечто зовется единым [только] по причастности к единому, которое является как бы первичным и элементарным, то если [конкретно] указываемое и называемое животное было бы единым, то, [по их мнению], не указываемое [при этом] растение уже не может быть единым. Ведь многое не должно быть единым, но по общению с единым каждый предмет должен мыслиться единым, как, например, животное, <sup>286</sup> бревно, растение. Ведь если указываемое животное есть единое, то не животное, [говорят они], например растение, уже не может быть единым; и если растение есть единое, то то, что не есть растение, например животное, уже не будет единым. Но то, что не есть животное, как, например, растение, все же зовется единым: и [точно так же] — то, что не есть в свою очередь растение, например животное. Следовательно, [закljučают они], не каждая исчисляемая вещь едина. А то, по причастности к чему каждая вещь мыслится единой, — оно-то и есть единое и многое: единое — само по себе, а многое — по охвату. Это множество опять-таки нельзя <sup>287</sup>

указать среди исчисляемых вещей. Ведь если множество животных есть это множество, то множество растений не будет этим множеством, а если оно есть это множество, то, наоборот, не будет множества животных. Но о множестве говорится и в отношении растений, и в отношении животных, и в отношении достаточного количества других [вещей]. Следовательно, действительное множество не есть то, которое указывается среди исчисляемых вещей, но то, по причастности к чему мыслится [указываемое] множество.

288 Когда пифагорейские философы говорят так, они, очевидно, говорят нечто подобное тому, как если бы никто из отдельных людей не был человеком, но [только] тот, причастностью к которому каждый отдельный человек мыслится единым и многие люди называются многими. Ведь человек мыслится как разумное смертное живое существо, и поэтому ни Сократ не есть человек, 289 ни Платон и никто другой из видовых [людей]. Именно, если Сократ, поскольку он Сократ, есть человек, то Платон не будет человеком, а также Дион или Феон. И если Платон человек, то Сократ не будет им. Однако человеком называется, конечно, и Сократ, и Платон, и каждый из других. Следовательно, не каждый из отдельных людей есть человек, а тот, по причастности к которому каждый из них мыслится как человек и 290 который не есть один из них. Такое же рассуждение приложимо к растению и ко всему остальному. Но разумеемся, нелепо говорить, что никто из отдельных людей не есть человек и ни одно из растений не есть растение. Следовательно, нелепо и каждую исчисляемую вещь не называть единой по ее собственному смыслу.

291 С другой стороны, апория, приводимая против родового понятия, очевидно, относится и к подобному учению пифагорейцев. Именно, как родовой человек и не рассматривается наравне с видовым человеком (поскольку сам тогда будет видовым), и не существует обособленно (поскольку отдельные люди не станут тогда людьми через причастие к нему), и не объемлется ими (поскольку немислимо, чтобы по причастию к нему существовало бесконечное число людей и чтобы оно 292 обнимало и мертвых и живых), — ибо как это рассуждение приводит к апории, так и рассуждение о едином возбуждает еще бóльшую апорию вследствие того, что это единое не рассматривается вместе с отдельными

исчисляемыми, что оно не может быть установлено в качестве универсального числа, вследствие того что ему причастно не бесконечное множество [отдельных вещей].

Очевидно также, идея единого, по причастности <sup>293</sup> к которой каждое мыслится единым, есть или одна идея единого, или много идей единого. И если она едина, то каждое из исчисляемых вещей или причастно ей всей, или какой-нибудь ее части. И если оно причастно ей всей, то та уже не одна. Ведь если всю идею единого имеет, например, *A*, то по необходимости *B*, уже не имея чему быть причастным, не будет единым. А это нелепо. Если же идея единого многочастна и каждая <sup>294</sup> исчисляемая вещь причастна каждой ее части, то, во-первых, каждое сущее будет причастно не идее единого, но части ее и поэтому еще не будет единым. Ведь как часть человека не есть человек и часть слова не есть слово, так и часть идеи единого не может быть идеей единого, чтобы причастное ей тоже стало единым.

Затем, идея единого уже не есть [просто] идея еди- <sup>295</sup> ного и не есть одна идея единого, но их много. Ведь единое, поскольку оно есть единое, неделимо, и монада, поскольку она есть монада, не делится. Или если она делится на много частей, она становится совокупностью многих монад, а уже не [просто] монадою. Если же суще- <sup>296</sup> ствуют многие идеи единого, так что каждая исчисляемая вещь причастна некоторой собственной идее, подобно которой она мыслится единой, то или идея *A* и идея *B* причастны какой-либо идее единого, подобно которой каждое из них именуется единым, или не при- <sup>297</sup> частны. И если они не причастны, то подобно тому, как они могут быть относимы к наименованию «единого», не будучи причастными никакой трансцендентной идее единого, так и все, что ни именуется «единым», может именоваться «единым» не через причастие к идее еди- <sup>298</sup> ного. Если же [упомянутые идеи *A* и *B*] причастны [идее единого], то остается в силе первоначальная апория. В самом деле, каким же образом две идеи приобщаются к одной идее? Каждая из них — к целой идее или к части ее? Что бы они, [пифагорейцы], из этого ни утверждали [против этого], с нашей стороны могут быть приведены апории, которые были высказаны не- <sup>299</sup> много раньше <sup>39</sup>.

Вместе с тем поскольку воспринимаемое человеком <sup>299</sup> воспринимается или внешним чувством и через простое

- 300 столкновение, или мыслью, то и число, если оно воспринимается человеком, будет обязательно воспринято или чувством, или мыслью. Но чувством и простым впечатлением оно не может быть воспринято, так как бытие исчисляемых вещей вводит некоторых людей в заблуждение, поскольку эти последние, видя вещи белыми или черными или вообще чувственными, предполагают, что и число есть некий чувственный и видимый предмет, в то время как истина не такова. Ведь белое и черное и, если угодно, растение, камень, бревно и каждое из перечисляемых вещей видимо и воспринимается чувством, а число, как число, нечувственно для нас и невидимо.
- 301 Однако рассмотрим дело таким образом. Чувственное, как чувственное, воспринимается нами без научения этому. Ведь никто не учится видеть белое и черное или воспринимать шероховатое и гладкое. Число же, как число, не воспринимается нами без научения. Что дважды два составляют четыре, трижды два — шесть и десятью десять — сто — это мы узнали из изучения.
- 302 Следовательно, число не есть нечто чувственное. Если же оно познается памятью в результате комбинации каких-то вещей, то впадет в апорию тот, кто [в данном случае] отойдет от чувственного, как и Платон затруднился в диалоге «О душе» относительно того, каким образом два, взятые в отдельности, не мыслятся двумя, а, соединившись в одно целое, становятся двумя<sup>40</sup>.
- 303 Если они таковы же после соединения, каковы были до соединения, а каждое из них до соединения было одним, то и после соединения каждое из них будет одно, потому что если мы допустим, что к ним прибавляется после их соединения что-либо кроме того, что было, например двойственность, то соединение этих двух будет четверкой.
- 304 Ведь если к соединению одного и одного прибавится, кроме того, еще двойка, то, поскольку в ней мыслится единица и единица, при соединении одного с другим должна получиться четверка, ввиду того что мыслятся, с одной стороны, две единицы, вступающие в соединение, а с другой — прибавляемая к ним двойка — двойная [уже] по [самой своей] природе. И еще: если к тому, что образует после соединения десятку, прибавляется [помимо входящих сюда единиц] нечто большее, [а именно] десятка [как новое свойство], то поскольку в десятке мыслятся девять, восемь, семь и прочие числа

в психодящем порядке, то десять станет бесконечное число раз бесконечностью, как у нас показано выше <sup>41</sup>.

Платон хочет доказать это еще и иначе. Если единое, <sup>305</sup> говорит он, когда оно разделяется и отделяется, мыслится как два, то упомянутое соединение каждого из них по одному воедино, конечно, не будет мыслиться как два. Ведь вторая причина противоположна первой причине, и если то, что выделяется из одного и того же, есть два, тогда и то, что сводится к тому же самому и что одно к другому присоединено, уже не может быть двумя. То, что у него сказано, имеет следующий вид: <sup>306</sup> «Я удивляюсь тому, что когда каждое из них было одно вне другого, то каждое из них было одним и они тогда не были двумя; а когда они приблизились один к другому, то это явилось для них причиной того, чтобы стать двумя. И если кто-нибудь раздробит единицу, то я все равно не могу еще убедиться в том, что раздробление подобным же образом является [здесь] причиной возникновения двух. Ведь тогда причина возникновения двух была противоположной [этому]. Тогда это происходило потому, что они соединялись близко друг с другом и одно прикладывалось к другому, а теперь потому, что одно от другого отводится и отделяется» <sup>42</sup>.

Этими словами он ясно говорит, что если простое <sup>307</sup> соединение одного и одного и простое их сопоставление есть причина того, что стали двумя не бывшие прежде двумя [единицы], то как можно еще верить, что единое, когда отделяется и расчленяется, становится двумя? Ведь раздробление и разделение противоположны соединению.

Таково рассуждение Платона. Можно составить и <sup>308</sup> такой аргумент. Если существует число, то, когда оно прилагается к другому, например к единице единица, тогда или прибавляется что-либо к объединившимся единицам, или что-либо отнимается, или ничего не прибавляется и не отнимается. Но если ничто не прибавляется к ним и ничто не отнимается от них, то после приложения одной к другой двойки не получится, как не было ее и до их объединения.

Если же что-нибудь отнимается после складывания, <sup>309</sup> то произойдет уменьшение одной единицы и уже не будет двух. Если же что-нибудь к ним прибавляется, например двойка, тогда то, что должно быть двумя, станет четырьмя. Ведь прибавляющаяся двойка была

единица плюс единица. Прибавившись к единице и единице (когда последние складываются), она должна создать число четыре. А это нелепо. Следовательно, никакого числа не существует.

#### [v. о возникновении и уничтожении]

310 Исследование о возникновении и уничтожении появ-  
ляется у скептиков против физиков почти относительно  
всего универсума, имея в виду, что из рассматривающих  
311 состав вселенной одни порождают все из единого, а дру-  
гие из многого и из первых — одни из бескачественного,  
другие из качественного, причем из тех, кто порождает  
из качественного, — одни из огня, другие из воздуха,  
третьи из воды, четвертые из земли, и из тех, кто по-  
рождает из многого, — одни из исчисляемого, другие из  
бесконечного, и из тех, кто порождает все из исчисляе-  
мого, — одни из двух, другие из четырех, третьи из  
пяти, четвертые из шести, и из тех, кто из бесконеч-  
ного, — одни из того, что подобно порождающемуся,  
другие из того, что ему не подобно, и из этих послед-  
них — одни из бесчувственного, другие из чувственного.

312 Стоики предполагают возникновение универсума из  
бескачественного и единого тела. Ведь начало сущего,  
по их мнению, есть бескачественная материя, во всех  
направлениях изменяемая; при изменении же ее возни-  
313 кают четыре стихии: огонь, воздух, вода и земля. После-  
дователи Гиппаса, Апаксимена и Фалеса признают  
возникновение универсума из качественно единого.  
Из них Гиппас, а по некоторым сведениям, и Гераклит  
Эфесский допускали возникновение из огня, Апакси-  
мен — из воздуха, Фалес — из воды, Ксенофан, по  
мнению некоторых, — из земли:

Ибо все из земли и в земле же все умирает <sup>43</sup>.

314 Из многого, и притом исчисляемого, именно из  
двух — земли и воды, [производит все] поэт Гомер <sup>44</sup>,  
когда он говорит то

...Видеть бессмертных отца Океана и мать Тетису...

то

Но погибните все вы, рассыпьтесь водою и прахом!

Очевидно, с ним согласуется, по мнению некоторых,  
и Ксенофан Колофонский, поскольку он говорит:

Все мы ведь произошли из земли и воды совокупно <sup>45</sup>.

Из земли и эфира [производит все] Еврипид, как <sup>315</sup> можно понять из его слов:

Эфир и Землю, всех родившую, пою <sup>46</sup>.

Из четырех [элементов производит все] Эмпедокл:

Прежде всего узнай бытия четыре основы:  
Светлый Зевес, жизненосная Гера, Аидоней сам,  
И Нестида, что мочит слезами наш смертный источник <sup>47</sup>.

Из пяти [производят все] Оккел Луканский и Аристо- <sup>316</sup> тель. Ведь они прибавили к четырем элементам пятое вращающееся по кругу тело, из которого, по их словам, происходят небесные тела. Из шести предполагает возникновение всего школа Эмпедокла. Там, где Эмпе- <sup>317</sup> докл говорит о четырех корнях всего, — там он производит возникновение из четырех; когда же он прибавляет:

Вне их губительный Спор, одинаково равный повсюду,  
С ними Любовь, равномерная вшпрь и также длиною <sup>48</sup>,

то он учит о шести началах сущего — четырех материальных (земля, вода, воздух, огонь), а двух действующих (Любовь и Вражда).

Из беспредельного полагали возникновение вещей <sup>318</sup> приверженцы Анаксагора Клазоменского, Демокрита и Эпикура и многие другие. Но Анаксагор — из того, что подобно рождающемуся, Демокрит же и Эпикур — из того, что непохоже на рождающееся, и из нечувствительного, т. е. из атомов; а Гераклит Понтийский и Асклепиад — из непохожего на рождающееся, но подверженного страданию, именно из несцепленных масс.

Итак, предположивши, что у всех них метод натур- <sup>319</sup> философии подвергается апории, если устраняется возникновение и уничтожение, мы смелее примемся за наши доказательства. Впрочем, если присмотреться, главное уже достаточно доказано предшествовавшими рассуждениями.

Именно, то, что возникает и уничтожается, уничто- <sup>320</sup> жается и возникает во времени, а времени нет, как мы показали выше <sup>49</sup>; поэтому не будет и того, что возникает и уничтожается.

Далее, всякое возникновение и уничтожение суть <sup>321</sup> пекие движения изменения; но, как мы раньше устано-

вили <sup>50</sup>, никакого движения не существует. Следовательно, не может существовать ни возникновения, ни уничтожения.

322 Кроме того, все, что порождается или уничтожается, порождается или уничтожается не без действующего и страдающего. Однако ничто не действует и не страдает, поэтому ничто не порождается и не уничтожается.

323 Далее, если нечто возникает и уничтожается, то что-нибудь должно прибавляться к чему-нибудь, или что-нибудь отниматься от чего-нибудь, или что-нибудь изменяться из чего-нибудь. Ведь возникновение и уничтожение должны происходить по одному какому-либо из этих трех способов. Например, из десятки при отнятии единицы получается девятка, а десятка уничтожается, и из девятки через прибавление единицы снова возникает десятка, а девятка уничтожается. Такое же рассуждение приложимо и к тому, что уничтожается или

324 порождается в результате изменения. Так уничтожается вино и возникает уксус. Поэтому если действительно все, что порождается и уничтожается, возникает и уничтожается через прибавление, отнятие или изменение, то, поскольку мы показали <sup>51</sup>, что нет ни прибавления, ни отнятия, ни изменения, в силу этого мы принципиально

325 установили наперед, что не существует ни возникновения, ни уничтожения. Сверх того: порождающееся и уничтожающееся должно соприкасаться с тем, от чего оно уничтожается и во что оно изменяется; но, как установлено, нет никакого соприкосновения <sup>52</sup>. Следовательно, не может существовать ни возникновения, ни уничтожения.

326 Можно сказать еще в качестве прямой апории: если что-нибудь возникает, то возникает или сущее, или не-сущее. Но не-сущее не возникает, поскольку у не-сущего нет никакой акциденции, а то, у чего нет никакой акциденции, не имеет и акциденции возникновения.

327 И иначе: возникающее страдает, а не-сущее несколько не может страдать, поскольку страдание есть принадлежность сущего. Следовательно, не-сущее не возникает. Но так же ведь не возникает и сущее. Ведь сущее уже существует и не имеет надобности в возникновении. Следовательно, и сущее не возникает. Однако если не возникает ни сущее, ни не-сущее, а кроме этого нельзя мыслить ничего третьего, то ничто не порождается.

Еще иначе: в явлениях наблюдаются одно порожд- 328  
дающееся из единого через изменение, а другое — из  
многого через соединение, при этом из единого через 329  
изменение — то, которое при сохранении той же сущ-  
ности меняет одно качество на другое, например когда  
при сохранении той же влаги в том же количестве вино-  
градное суло исчезает, а вино возникает, или вино  
исчезает, а возникает уксус, или при сохранении воска  
твердость его уничтожается, а мягкость возникает, или 330  
наоборот. Из многого же через присоединение —  
например, цепь через связывание колец, дом путем  
соединения камней, одежда через сшитие утка и 331  
основы. Также если нечто возникает в области умо-  
постигаемых, то нечто возникает или из сущего, или  
из не-сущего. Но из не-сущего ничто не может возник-  
нуть. Ведь то, что порождает что-нибудь, должно иметь  
субстанцию и воспринять некоторое движение; поэтому  
из не-сущего ничто не порождается. Но ведь так же и 332  
из сущего. Ведь если что-либо возникает из сущего,  
то оно возникает или из одного, или из многого. Но из  
одного ничто не может породиться. Ведь если оно возни-  
кает из одного, то оно возникает или при его увеличе-  
нии, или при его уменьшении, или при сохранении его  
в том же самом положении. Но одно и то же не может 333  
увеличиться или уменьшиться, и не сможет одно и то  
же сказаться или чем-нибудь больше, или чем-нибудь  
меньше самого себя. Если бы оно стало больше себя,  
то, поскольку оно не имеет ничего большего, кроме  
самого себя, оно будет иметь прибавление из не-сущего;  
если же оно стало бы меньше самого себя, то в свою  
очередь, поскольку оно помимо себя не имеет ничего,  
его исчезающая часть исчезнет в не-сущее. Следова-  
тельно, ничто не может возникать из того, что увеличи- 334  
вается или уменьшается. Но порождающегося не полу-  
чится также и из того, что сохраняется в том же самом  
положении. Ведь если так, то нечто порождается из  
него или при сохранении его непоколебимым и неизмен-  
ным, или из колеблемого и изменяющегося. Однако из  
непоколебимого и постоянно остающегося в том же поло-  
жении ничто не могло бы породиться, поскольку воз-  
никновение есть некое изменение. Если же что-нибудь 335  
возникает из колебимого и изменяющегося, то порожда-  
ющееся возникнет из него, когда оно изменяется в са-  
мого себя или в нечто другое. И если порождающее

что-нибудь изменяется в самого себя, то оно снова остается тем же самым, и, оставаясь тем же самым, оно не способно будет порождать ничего лишнего. Если же оно обращается в другое, то оно, когда обращается и порождается, или выступает из собственной сущности, или, хотя и остается в собственной сущности, но порождается, воспринимая один вид вместо другого, наподобие воска, который меняет свой вид и в разное время принимает разную форму. Но, выходя из своей сущности, оно должно уничтожиться в не-сущее, а то, что уничтожается в не-сущее, ничего не может породить. Если же оно порождается, оставаясь в собственной сущности и воспринимая одно качество вместо другого, то оно подвергается той же апории. В самом деле, второй вид и второе качество возникает в нем или с сохранением первого вида и прежнего качества, или без сохранения. Но второй вид не возникает ни при сохранении первого вида, ни без его сохранения, как мы установили выше<sup>53</sup>, когда разбирали вопрос о страдающем. Следовательно, порождающееся не возникает из одного. Но оно не возникает и из многого. Ведь при соединении двух не может возникнуть третьего, но останется два, и опять-таки при трех не может возникнуть четвертого, но останется три. Об этом было сказано подробнее, когда мы исследовали вопрос о субстанции человека, установивши, что человек не есть ни тело, ни душа, ни их соединение<sup>54</sup>. Поэтому если ничто не возникает ни из одного, ни из многого, а кроме этого нет ничего, то по необходимости ничто из сущего не порождается.

Так высказываются апоретики относительно возникновения. А догматики, возражая не по существу, слова прибегают к примерам из чувственной очевидности. Именно, [говорят они], вода, будучи теплой и не будучи холодной, *становится* холодной. Наличная медь, не будучи статуей, *становится* статуей. И яйцо, хотя в возможности оно — птенец, в действительности не есть детеныш, но говорится, что это птенец в возможности, пока он не существует в действительности. Поэтому могут возникнуть сущее и не-сущее. Затем мы видим также, что дитя рождается от человека и сок возникает из травы. Таким образом, все рассуждение догматиков выдвигается на основании очевидности.

Однако говорящие так заблуждаются и возражают не по существу вопроса. Ведь теплая вода, не будучи хо-

лодной, не становится теплой, потому что она [уже] такова, и не становится холодной, потому что она [еще] не такова. Однако нет ничего помимо бытия или небытия. Следовательно, и в примере с водой нет никакого возникновения. И далее: не возникает ни медь, потому что она уже есть медь, ни статуя, потому что статуя [уже] не есть медь.

То же рассуждение приложимо и к возможности и <sup>342</sup> действительности. Кроме того, в действительном или есть нечто большее в сравнении с возможным, или нет. И если нет ничего большего, то само собою ничего и не возникает, так как уже существует в возможности. Если же есть нечто большее, то оно возникает из не- <sup>343</sup> сущего, что пелено. Да, говорят догматики, но и дитя *рождается* от беременной женщины, и сок *происходит* из травы. Но, спросим мы, какое же это имеет отношение к разбираемому вопросу? Ведь ни дитя не возникает, когда оно рождается, но вступает из невидимого состояния в видимое, ни сок, поскольку он существовал раньше в траве и, выступая наружу из травы, переменил только место. Поэтому, как мы не говорим, что выходящий из мрака на свет возникает, но он меняет одно место на другое, таким же образом мы не скажем, что дитя возникает, но что оно перешло из какого-то одного места в другое. Следовательно, ничто не рождается.

По тем же причинам оно и не уничтожается. Ведь <sup>344</sup> если что-нибудь уничтожается, то уничтожается или сущее, или не-сущее. Но не-сущее не уничтожается, поскольку то, что уничтожается, уходит в небытие, а не-сущее, уже находясь в небытии, не нуждается в переходе в это. Следовательно, не-сущее не уничто- <sup>345</sup> жается. Но не уничтожается и сущее. Ведь уничтожается или то, что остается в бытии, или то, что не остается. Если то, что остается, то оно одновременно и будет, и не будет, будет уничтоженным и не будет уничтоженным. Если же то, что не остается, то оно погибает, и уничтожается уже не сущее, но не-сущее. Поэтому если не уничтожается ни сущее, ни не-сущее, а кроме этого ничего нет, то ничто не уничтожается вообще.

Некоторые, обращаясь к промежуткам времени, <sup>346</sup> в течение которых происходит возникновение и уничтожение, рассуждают так. Если Сократ умер, то он умер

или когда жил, или когда скончался. Но во время жизни он не умер, потому что он тогда, конечно, жил и не был мертв во время жизни. Но он не умер и тогда, когда умер, потому что это значило бы, что он дважды умер. Следовательно, Сократ не умер [вообще].

347 На основании такого же принципа, но на другом примере [Диодор] Крон построил следующий аргумент: «Если стена уничтожается, то она уничтожается или тогда, когда камни цепляются друг за друга и взаимно прилажены или когда они разъезжаются. Но стена не уничтожается ни тогда, когда камни цепляются друг за друга и взаимно прилажены, ни когда они взаимно разъезжаются. Следовательно, стена вообще не уничтожается».

348 Таков этот аргумент, и смысл его ясен. Ведь с точки зрения мысли существуют два времени — когда камни цепляются друг за друга и взаимно прилажены и когда они разъезжаются. Кроме этих не может мыслиться

349 никакое третье время. Поэтому если стена уничтожается, то она должна уничтожаться в одно из этих двух времен. Но она не может уничтожиться в то время, когда камни цепляются друг за друга и взаимно прилажены, потому что [тут] стена еще существует и, если существует, то она не уничтожается. Не уничтожается она и в то время, когда камни разъезжаются, потому что [тут] уже нет стены, а не-сущее не может уничтожаться. Следовательно, если стена не уничтожается ни тогда, когда камни цепляются друг за друга и взаимно прилажены, ни тогда, когда они разъезжаются, то стена не уничтожается [вообще].

Можно рассуждать и так. Если что-нибудь возникает и уничтожается, то оно возникает и уничтожается или в то время, в котором оно существует, или в то время, в котором оно не существует. Если в то время, в котором оно находится, то оно ни возникает, ни уничтожается; ведь поскольку оно существует, оно не возникает и не уничтожается. Но оно не может испытать ничего из этого и в то время, в котором оно не существует, потому что, в чем что-нибудь не находится, в том оно не может ни действовать, ни страдать. А если это так, ничто ни возникает, ни уничтожается [вообще].

350 Вот что пусть будет сказано против физиков из числа философов. Теперь время перейти к тем, кто занимается этическим отделом философии.

## **ПРИМЕЧАНИЯ**

## ПРИМЕЧАНИЯ

Комментарий к изданию сочинений Секста Эмпирика должен отвечать по крайней мере двум требованиям, определившим его построение.

Во-первых, как и всякая философская школа, античный скептицизм имел свою специфическую проблематику и свой терминологический арсенал, не всегда понятный без особых разъяснений (отчасти это относится и к системам других философских школ, упомянутых в трактатах Секста Эмпирика). Эта часть комментария составлена проф. А. Ф. Лосевым.

С другой стороны, очень важно представлять себе меру добросовестности Секста-доксографа, оценить которую помогло бы привлечение более широких (где это возможно) контекстов для процитированных у Секста сентенций или же рассмотрение параллельных свидетельств из сочинений других античных авторов. Для издания последних существует разработанная система подобного рода справок и отсылок, использована она и в данном комментарии. Этот справочный аппарат, а также объяснение некоторых реалий и собственных имен, именной и предметный указатели составлены Т. В. Васильевой.

К сожалению, в большинстве тех случаев, когда Секст Эмпирик излагает или цитирует высказывания своих оппонентов или предшественников, в настоящее время нам приходится этими отсылками ограничиться. обстоятельное исследование философской и историко-философской деятельности Секста Эмпирика во многом остается делом будущего. Предлагаемое издание — лишь первый шаг в этом направлении.

В основу перевода трактатов «Против ученых» и «Три книги Пирроновых положений» на русский язык положен текст последнего по времени четырехтомного издания: *Sextus Empiricus with an English translation by the rev. R. G. Bury, Litt. D., in four volumes, Cambridge, 1933—1949.* Сверка переводов с древне-

греческим текстом указанного издания проведена Т. В. Васильевой.

Квадратными скобками в тексте перевода выделены слова, отсутствующие в оригинале и добавленные переводчиком, а также введенные для удобства читателей заглавия отдельных разделов изложения, никак не выделенных в дошедшем до нас тексте сочинений Секста Эмпирика. Разделение последних на книги и параграфы (помеченные цифрами на полях) соответствует общепринятой традиции.

## ПРОТИВ УЧЕНЫХ ПРОТИВ ЛОГИКОВ

### КНИГА ПЕРВАЯ

<sup>1</sup> Имеются в виду «Три книги Пирроновых положений» (I, 210 слл.), работа, написанная Секстом раньше трактата «Против ученых». В предлагаемом двухтомном издании перепечатывается перевод этого сочинения, выполненный Н. В. Брюлловой-Шаскольской и опубликованный в 1913 г. (*Секст Эмпирик. «Три книги Пирроновых положений»*, перевод с греческого, предисловие и примечания Н. В. Брюлловой-Шаскольской, под редакцией А. И. Маленна, СПб., 1913). Поскольку эта работа уже известна русскому читателю, редакторы настоящего издания сочли возможным поместить ее во втором томе, после трактата «Против ученых», который полностью на русском языке выходит впервые. — 61.

<sup>2</sup> Относительно разделения философии на части физическую, этическую и логическую см. также «Три книги Пирроновых положений», II, 12 слл. Примечательно, что имена древних философов перечислены в хронологическом порядке. — 61.

<sup>3</sup> *Аристотель. Риторика*, 1354a1. Ср. *Диоген Лаэртций*, VIII, 57. — 61.

<sup>4</sup> См. *Гомер. Илиада*, XI, 140. — 62.

<sup>5</sup> *Аристотель. Риторика*, там же. Имеется в виду ученик Парменида Зенон Элейский (ок. 490—430 до н. э.). — 62.

<sup>6</sup> *Ксенофонт. Воспоминания о Сократе*, I, 1, 11 слл. — 62.

<sup>7</sup> По преданию, Сократ в юности был каменотесом, как и его отец Софрониск. Ср. *Диоген Лаэртций*, VIII, 57. — 62.

<sup>8</sup> О Тимоне Флиунтском (ок. 325—235 до н. э.), скептическом философе и поэте, см. вступительную статью, стр. 27—28. Сохранившиеся фрагменты его произведений собраны в издании: *H. Diels. Poetarum philosophorum fragmenta. Berolini, 1901*, — в дальнейшем каждый раз мы будем указывать порядковый

номер фрагментов Тимона по этому изданию. Так, относительно данного фрагмента см. фр. 25, изд. Дильса. — 62.

<sup>9</sup> Тимон, фр. 62, изд. Дильса. — 62.

<sup>10</sup> Аристотель Хиосский (III в. до н. э.) был учеником Зенона Киптйского, основателя стоической школы философов. Основным пособием для изучения философии стоиков остается издание фон Арнима: «Stoicorum veterum fragmenta». Coll. J. Arnim, I—IV. Lipsiae, 1924, куда вошли и сообщения Секста Эмпирика о философах-стоиках и о некоторых моментах их учения. В комментарии указываются порядковые номера таких фрагментов по изданию Арнима. Относительно данного фрагмента см. фр. 356, изд. Арнима. — 63.

<sup>11</sup> Панфил и Алексин — философы-логики IV—III вв. до н. э., принадлежавшие мегарской школе философии. Эвбулид и Бриссон — философы-логики IV в. до н. э. Дионисиодор и его брат Эвтидем — софисты V в. до н. э., о них рассказывает Платон в диалоге «Эвтидем» (271С — 272В). Фурии — греческая колония в Италии. — 63.

<sup>12</sup> Архелай Афинский (V в. до н. э.) — ученик Анаксагора и учитель Сократа, философ, сблизивший учения Анаксагора и Анаксимена. — 63.

<sup>13</sup> Сотийон Александрийский — перипатетик II в. до н. э. — 63.

<sup>14</sup> Ксенократ из Халкедона (395—314 до н. э.) — философ-академик, схолярх 339—314 гг. — 63.

<sup>15</sup> Посидоний (ок. 135—51 до н. э.) из сирийского города Апамеи — философ, оказавший чрезвычайно сильное и глубокое влияние на развитие современной ему и последующей философской (и не специально философской) мысли. Формально относясь к так называемой Средней Стое (II — I вв. до н. э.), Посидоний одним из первых выразил начавшийся в зрелом эллинизме процесс синтеза наиболее актуальных идей, выработанных к тому времени в разные периоды разными философскими школами. Относящиеся к Посидонию свидетельства и фрагменты собраны в первом томе пока незавершенного издания под редакцией Л. Эдельштейна и Дж. Кидда: *Posidonius. I. The Fragments*. Ed. by L. Edelstein and J. G. Kidd. Cambridge, 1972, — где настоящий фрагмент помещен под номером 88. — 64.

<sup>16</sup> Гомер. Одиссея, IV, 392. Ср. Диоген Лаэртский, II, 21. — 64.

<sup>17</sup> Свидетельства античных авторов, касающиеся философии Эпикура, собраны в классическом издании Г. Узенера: «Epicurea». Ed. H. Usener. Lipsiae, 1887. В дальнейшем будут указываться порядковые номера фрагментов по этому изданию. Относительно данного места см. фр. 247, изд. Узенера. — 64.

<sup>18</sup> См. фр. II, 44, изд. Арнима. — 64.

<sup>19</sup> См. «Три книги Пирроновых положений», I, 21—24. — 66.

<sup>20</sup> *Тимон*, фр. 69, изд. Дильса. — 66.

<sup>21</sup> Фр. II, 132, изд. Арнима. — 67.

<sup>22</sup> *Словесное выражение* (см. также «словесное обозначение» — «Против логиков», II, 69—70; II, 74—76; «словесность» — «Против логиков», II, 69, 71, 130) — перевод стоического термина λεκτόν, далеко не исчерпывающий глубины этого понятия, весьма важного в системе философии стоицизма. В стоической терминологии λεκτόν обозначает предмет высказывания (букв. «сказительное», «сказуемое», «излагаемое»), причем последний берется не в предметно-вещественном смысле и не как платоническая идея; λεκτόν предполагает смысл как таковой. — 67.

<sup>23</sup> *Ведущее начало* (ἡγεμονικόν) — стоический термин, характеризующий пневматическое истечение (ἀπόπνευμα) художественно-творческого огня (πῦρ τεχνικόν) в человеке, выступающее в качестве «ведущего», или «господствующего», для всех способностей человеческой души. — 67.

<sup>24</sup> *Солецизм* — термин античной грамматики, означающий погрешность против нормативного синтаксиса. См. «Против грамматиков», 210—214. — 68.

<sup>25</sup> *Ксениад Коринфский* (V в. до н. э.) — софист, младший современник Сократа. *Анахарсис Скифский* — один из легендарных семи мудрецов, юноша-скиф царского рода, предпринявший путешествие в Грецию во времена Солона. *Метродор Хиосский* (IV в. до н. э.) — философ, последователь Демокрита. *Анаксарх* — последователь Демокрита, философ, сопровождавший Александра Великого в его походах. *Моним из Сиракуз* (IV—III вв. до н. э.) — философ кивической школы. — 69.

<sup>26</sup> Классическим пособием для изучения философии Ксенофана, как и других мыслителей досократического периода, остается издание Г. Дильса: «Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch von Hermann Diels», Neunte Aufl. 1960. Относительно данного фрагмента см. В 34, изд. Дильса. — 69.

<sup>27</sup> *Еврипид*. Фивкиядки, 469. — 69.

<sup>28</sup> *Гиппократ Косский* (ок. 460—377 гг. до н. э.) — врач и философ, испытавший влияние Гераклита и Демокрита. — 69.

<sup>29</sup> Это рассуждение (без ссылки на Анахарсиса) приводится в сочинении «Три книги Пирроновых положений» (III, 259 слл.)—71.

<sup>30</sup> *Протагор*, фр. В 1, изд. Дильса. — 72.

<sup>31</sup> *Горгий*, фр. В 3, изд. Дильса. — 73.

<sup>32</sup> См. «Против логиков», I, 48. — 77.

<sup>33</sup> *Метродор*, фр. В 1, изд. Дильса. — 77.

<sup>34</sup> *Анаксагор*, фр. В 21, изд. Дильса. — 78.

<sup>35</sup> *Асклепиад Вифинский* (120—56 гг. до н. э.) — выдающийся

врач и мыслитель, испытавший влияние Демокрита, Эпикура и Платона. — 78.

<sup>36</sup> *Филолай Тарентский* — философ-пифагореец IV в. до н. э. См. фр. А 29, изд. Дильса. — 78.

<sup>37</sup> Фрагмент поэмы Эмпедокла «О природе». См. фр. В 109, изд. Дильса. — 78.

<sup>38</sup> Ср. «Против логиков», I, 119. См. фр. 85, изд. Эдельстайна и Кидда. — 78.

<sup>39</sup> *Simpl. in Arist. phys.*, p. 1102, 22 Diels. Ср. «Против логиков», I, 109; «Против арифметиков», 2. — 78.

<sup>40</sup> Фр. 58, В 15, изд. Дильса. — 79.

<sup>41</sup> *Медимн*, *талант* — греческие единицы измерения веса. — 80.

<sup>42</sup> *Харит* (или Харес) *Линдосский*, создатель знаменитого в древности Колосса Родосского, жил на рубеже IV—III вв. до н. э. и был учеником Лисиппа, великого скульптора времени Александра Македонского. — 81.

<sup>43</sup> Таково определение стопков. См. фр. I, 73, изд. Арнима. — 81.

<sup>44</sup> *Ксенофан*, фр. В 34, изд. Дильса. Ср. «Против логиков», I, 49. — 81.

<sup>45</sup> *Парменид*, фр. В 1, изд. Дильса. — 82.

<sup>46</sup> «Против логиков», I, 92. — 83.

<sup>47</sup> *Демокрит*, фр. В 164, изд. Дильса. — 83.

<sup>48</sup> См. «Тимей», 45 В слл. Ср. «Против логиков», I, 93. — 84.

<sup>49</sup> *Эмпедокл*, фр. 109, изд. Дильса. Ср. «Против логиков», I, 92. — 84.

<sup>50</sup> *Эмпедокл*, отрывок из поэмы «О природе», фр. В 2, изд. Дильса. — 85.

<sup>51</sup> *Эмпедокл*, О природе, фр. В 4, изд. Дильса. — 85.

<sup>52</sup> *Гераклит*, фр. А 16, изд. Дильса. — 86.

<sup>53</sup> *Гомер*. Одиссея, XVIII, 136—137. — 86.

<sup>54</sup> *Архилох*, фр. 68 (по изд. Дилья). См. «Эллинские поэты в переводах В. В. Версаева». М., 1963, стр. 218, фр. 60. — 86.

<sup>55</sup> *Еврипид*. Троянки, 885 слл. — перевод С. В. Шервинского. 86.

<sup>56</sup> *Гераклит*, фр. В 1, изд. Дильса. — 87.

<sup>57</sup> *Гераклит*, фр. В 2, изд. Дильса. — 87.

<sup>58</sup> *Демокрит*, фр. В 9, изд. Дильса. — 87.

<sup>59</sup> *Демокрит*, фр. В 10, изд. Дильса. — 88.

<sup>60</sup> *Демокрит*, фр. В 6, 7, 8, изд. Дильса. — 88.

<sup>61</sup> *Демокрит*, фр. В 11, изд. Дильса. — 88.

<sup>62</sup> *Диотим*, фр. 3, изд. Дильса. — 88.

<sup>63</sup> *Анаксагор*, фр. В 21<sup>a</sup>, изд. Дильса. — 88.

<sup>64</sup> Платон. Федр, 237 В. — 89.

<sup>65</sup> Платон. Тимей, 27d — 89.

<sup>66</sup> Спевсилл (ок. 403—339 до н. э.) — племянник, ученик и преемник Платона в руководстве Академией. — 90.

<sup>67</sup> Три жойры (по латыни именуемые Парками), дочери Апанки (необходимости) — три пряжи, прядущие нить человеческой жизни. Платон («Государство», X, 617) и Псевдо-Аристотель («О мироздании», С 7) соотносят Лахесиду с прошлым, Клото — с настоящим, Атропос — с будущим временем. Таким образом, Ксенократ — вольно или невольно — указывает на соотношение своих критериев со временем: умопостижимого — с будущим, чувственного — с настоящим, мнительного — с прошедшим. — 91.

<sup>68</sup> Аркесилай (315—241 гг. до н. э.) — основатель Второй (Средней) Академии, последователь Платона, испытавший влияние скептицизма. См. вступительную статью А. Ф. Лосева к настоящему изданию, стр. 29—30. — 91.

<sup>69</sup> Фр. 1, 67, 69, изд. Арнима. «Постижение» и «постигающее представление» в стоической гносеологии объединяют содержание важнейших понятий древнегреческой философии знания: «наука» (ἐπιστήμη), т. е. истинное, непреложное знание, и «мнение» (δῶξα), тоже знание, но основанное на чувственной текучести и потому лишённое дискурсивности (скажем, доказательства, системы, закономерности, обобщения). «Постигающее представление» — это образ, впечатление в душе (в данном случае разумеется «ведущее» вместе с «ведомым»), причем образ закрепленный, осознанный и зафиксированный как таковой. — 91.

<sup>70</sup> Карнеад Киренский (214—129 гг. до н. э.) — философ, глава Третьей (Новой) Академии. Характеристика деятельности Карнеада есть во вступительной статье к настоящему изданию — см. стр. 30 слл. — 92.

<sup>71</sup> Антиох Аскалонский (II—I вв. до н. э.) — философ, глава Пятой Академии, сочетавший учение Платона с идеями Аристотеля и стоиков. — 93.

<sup>72</sup> См. вступительную статью А. Ф. Лосева, стр. 31 сл. — 93.

<sup>73</sup> Еврипид, Орест, 264. — 95.

<sup>74</sup> Имеется в виду версия (ср. Стезихор. Палинодия; Геродот, II, 115; Еврипид, Елена), согласно которой в Трою был увезен лишь призрак Елены, сама же Елена во время Троянской войны пребывала в Египте у царя Протея, где и встретил ее Менелай, возвращавшийся домой после падения Трои. — 97.

<sup>75</sup> Основателем киренской школы был Аристипп (ок. 430—355 гг. до н. э.), ученик Протагора, а затем Сократа. — 99.

<sup>76</sup> Еврипид. Вакханки, 918. — 99.

<sup>77</sup> Это сочинение Секста Эмпирика не сохранилось. — 101.

<sup>78</sup> Фр. 247, изд. Узенера. — 102.

<sup>79</sup> Фр. II, 56, изд. Арнима. — 107.

<sup>80</sup> *Клеанф из Асса* (ок. 330—232 гг. до н. э.) — философ, один из основателей школы стоицизма. См. фр. 484, изд. Арнима. — 107.

<sup>81</sup> *Хрисипп Солский* (ок. 280—208/205 гг. до н. э.) — философ, третий схолярх Стоя. См. фр. 58, изд. Арнима. — 107.

<sup>82</sup> *Зенон Китийский* (ок. 336—264 гг. до н. э.), основатель школы стоицизма, ученик киника Кратета и философа мегарской школы Стильциона. — 107.

<sup>83</sup> Фр. I, 59, изд. Арнима. — 111.

<sup>84</sup> *Еврипид*. Орест, 264. Ср. «Против логиков», I, 170, 245; II, 67. — 111.

<sup>85</sup> *Еврипид*. Вакханки, 918. Ср. «Против логиков», I, 192. Здесь Геракл назван, по-видимому, вместо Пенфея. — 111.

<sup>86</sup> Алкесту, пожелавшую собственной смертью сохранить жизнь своего мужа, фессалийского царя Адмета, уже посвященную подземным богам, Геракл отвоевал у демона смерти и возвратил подавленному горем супругу. Этот миф разработан Еврипидом в трагедии «Алкеста». — 112.

<sup>87</sup> См. «Против логиков», I, 180. — 112.

<sup>88</sup> См. «Против логиков», I, 47 слл. В связи с проблемой критерия истины Секст Эмпирик перечисляет множество имен и мнений предшествующих философов. Если исключить не признающих никакого критерия истины, то, по Сексту, одни признают разумный критерий, другие — чувственный критерий, третьи — оба вместе. Из отрицающих критерий Секст излагает и критикует Ксенофана, Ксениада, Анахарсиса, Протагора, Дионисодора, Горгия, Метродора, Анаксарха, Мописа («Против логиков», I, 49—89). К утверждающим разумный критерий Секст относит Анаксагора, пифагорейцев, Посидония, Парменида, Гераклита, Демокрита, Платона (I, 90—144). О чувственном критерии говорили, по Сексту, Эмпедокл, Антiox, Асклепиад и Эпикур, который считал, что предмет существует таким, каким является, и что очевидность — фундамент и основание для всего (I, 120—125, 201—216). И то и другое основание прищмали Спевсипп, который говорил о научном разуме и научном восприятии, Ксенократ, учивший о трех критериях, Аристотель и перипатетики (I, 145—149, I, 217—226). Аркесилай говорил о разумной устроенности в качестве критерия истинности, Карнеад и его сторонники — об истинном представлении, отличающемся нерассеянностью и разработанностью, стоики — о постигающем представлении, не имеющем препятствия (I, 158, 173—181, 228, 253,

257). По мнению киренайков, критерием всего существующего являются чувственные аффекции (I, 190—200). Нельзя сказать, что Секст выдерживает здесь свое собственное деление, хотя тенденция к схематизму и систематизму везде остается неизменной. — 113.

<sup>89</sup> См. *Платон*. Федр, 230 А. *Тифон* — младший из титанов, боровшийся с Зевсом за власть над Олимпом (и, по некоторым версиям, победивший его). На греческих вазах Тифон изображается как крылатое змеевидное чудовище с человеческим торсом. — 114.

<sup>90</sup> *Демокрит*, фр. В 165, изд. Дильса. — 114.

<sup>91</sup> *Пифийский бог* — Аполлон, победивший змея Пифона. «*Познай самого себя*» — надпись над входом в дельфийский храм Аполлона, воздвигнутый на месте этой победы. — 114.

<sup>92</sup> Фр. 310, изд. Узенера. — 115.

<sup>93</sup> Ср. *Аристотель*. *Топпика*, 133 В 2. — 115.

<sup>94</sup> *Псевдо-Платон*. Определения, 415 А. — 117.

<sup>95</sup> См. «Против логиков», I, 192. — 120.

<sup>96</sup> Так называемый «троп взаимодоказуемости» — один из пяти тропов Агриппы, изложенных Секстом Эмпириком в трактате «Три книги Пирроновых положений» (I, 164—167), — указывает на ошибку «порочного круга», когда доказательство получает обоснование только из доказываемого (и наоборот). См. вступительную статью А. Ф. Лосева, стр. 36—37. — 128.

<sup>97</sup> См. «Против логиков», I, 294 слл. — 129.

<sup>98</sup> См. «Три книги Пирроновых положений», I, 90—99, а также вступительную статью А. Ф. Лосева, стр. 34—36. — 129.

<sup>99</sup> *Дикеарх Мессенский* — ученик Аристотеля, географ, историк, автор философских сочинений, ритор. — 130.

<sup>100</sup> *Стратон Лампсакский* — философ и естествоиспытатель, глава перипатетической школы в 287—269 гг. до н. э. — 130.

<sup>101</sup> *Клеанф*, фр. 484, изд. Арнима. — 135.

<sup>102</sup> *Хрисипп*, фр. 56, изд. Арнима. — 135.

<sup>103</sup> См. «Фрагменты стоиков», I, 64, изд. Арнима. — 135.

<sup>104</sup> См. «Против логиков», I, 357. — 137.

<sup>105</sup> *Демокрит*, фр. А 8 и 114, изд. Дильса. — 138.

<sup>106</sup> См. *Платон*. *Теэтет*, 171 А; *Эвтидем*, 286 В, С. — 138.

<sup>107</sup> См. *Протагор*, фр. А 19, изд. Дильса. — 138.

<sup>108</sup> *Гомер*. *Илиада*, XXIII, 101, пер. Н. И. Гнедича. — 142.

<sup>109</sup> См. *Еврипид*. *Геракл*, 969. *Еарисфей* — аргосский царь, на службе у которого Геракл совершил свои «двенадцать подвигов». — 142.

<sup>110</sup> См. «Против физиков», I, 37. — 143.

<sup>111</sup> *Сорит* (букв. «куча») — один из парадоксов, приписываемых Эвбулиду из Милета (IV в. до н. э.), философу мегарской школы: «если одно зерно не составит кучи, и два не составят кучи, и три и т. д., то никогда не будет кучи». См. *Cic., de divinatione* II, 4, 11; *Acad.*, II, 16, 49; 29, 92. — 144.

<sup>112</sup> Фр. 276, изд. Арнима. — 144.

<sup>113</sup> *Зенон*, фр. 224, изд. Арнима. — 145.

<sup>114</sup> См. «Против логиков», I, 249, 414. — 146.

<sup>115</sup> «Фрагменты стоиков», I, 59, изд. Арнима. — 146.

<sup>116</sup> См. «Против логиков», I, 264. — 148.

<sup>117</sup> «Фрагменты стоиков», II, 118, изд. Арнима. — 149.

## ПРОТИВ ЛОГИКОВ

### КНИГА ВТОРАЯ

<sup>1</sup> См. «Против логиков», I, 146—260. — 151.

<sup>2</sup> «Против логиков», I, 53. — 151.

<sup>3</sup> То же сообщает о *Мониме* и Диоген Лаэртций (VI, 83). — 152.

<sup>4</sup> Ср. «Против логиков», I, 135. — 152.

<sup>5</sup> Платон в диалоге «Кратил» (по имени одного из наиболее крайних последователей Гераклита) так передает эту мысль: «Гераклит говорит где-то, что все сущее течет и ничто не остается на месте, а еще, уподобляя все сущее течению реки, он говорит, что дважды тебе не войти в одну и ту же реку» (402 А, перевод Т. В. Васильевой). — 152.

<sup>6</sup> Таким образом, по сообщению Секста, Энесидем в морфологическом составе слова ἀλγήσει усматривает так называемую α — privativum (префикс α — со значением отрицания). Ср. *Платон*. Кратил, 421 В. — 152.

<sup>7</sup> Фр. 244, изд. Узенера. — 152.

<sup>8</sup> Подробнее об этом см. ниже — «Против логиков», II, 85, 88 слл. — 152.

<sup>9</sup> Фр. II, 166, изд. Арнима. — 153.

<sup>10</sup> См. «Против логиков», I, 38. — 153.

<sup>11</sup> Ср. «Против логиков», II, 137 слл. — 154.

<sup>12</sup> См. «Против логиков», I, 341. — 155.

<sup>13</sup> Имеется в виду высшая категория стоической логики «печто» (τὸ τί). Ср. «Против физиков», II, 218. — 156.

<sup>14</sup> «Убедительное» — термин Новой Академии. См. вступительную статью, стр. 30—31. Ср. «Против логиков», II, 174 слл. — 159.

<sup>15</sup> См. *Еврипид*. Орест, 256. — 160.

<sup>16</sup> Гомер. Одиссея, IX, 191, перевод В. А. Жуковского. — 161.

<sup>17</sup> Фр. 253, изд. Узенера. — 161.

<sup>18</sup> См. «Против логиков», I, 209 слл. Ср. Лукреций. О природе вещей, IV, 30 слл.:

Есть у вещей то, что за призраки мы почитаем;  
Тонкой подобно плеве, от поверхности тел отделяясь,  
В воздухе реют они, летая во всех направлениях.  
Эти же призраки, нам представляясь, в испуг повергают  
Нас наяву и во сне, когда часто мы видим фигуры  
Странные призраков тех, кто лишен лицезрения света;  
В ужасе мы от сна пробуждаемся, их увидавши.

(Перевод Ф. А. Петровского). — 162.

<sup>19</sup> Еврипид. Геракл, 982. Ср. «Против логиков», I, 405 слл. — 162.

<sup>20</sup> «Против логиков», I, 402 слл., 426 слл. — 162.

<sup>21</sup> Фр. II, 187, изд. Арнима. «Словесность», «словесное» обозначение — перевод стоического термина λεκτικόν. См. «Против логиков», I, 38. — 163.

<sup>22</sup> Гомер, Илиада, III, 130, перевод Н. И. Гнедича. — 163.

<sup>23</sup> Гомер, Илиада, III, 300. — 163.

<sup>24</sup> Гомер, Илиада, VII, 202. — 164.

<sup>25</sup> Отрывок из неизвестной трагедии. — 163.

<sup>26</sup> См. «Против логиков», II, 300—315. — 164.

<sup>27</sup> Фр. II, 167, изд. Арнима. — 165.

<sup>28</sup> Гомер, Илиада, I, 1, перевод Н. И. Гнедича. — 165.

<sup>29</sup> Относительно так называемого «постигающего представления» см. «Против логиков», I, 151 слл. — 166.

<sup>30</sup> Фр. II, 214, изд. Арнима. — 167.

<sup>31</sup> См. Платон. Федон, 103 С слл. — 167.

<sup>32</sup> См. «Фрагменты стоиков», II, 205, изд. Арнима. — 168.

<sup>33</sup> См. «Басни Эзопа». Перевод, статья и комментарии М. Л. Гаспарова. М., «Наука», 1968, стр. 74, № 35. — 170.

<sup>34</sup> «Имплицитное» в данном случае следует понимать как перазвернутое, неосознанное, неформулированное умозаключение (буквально συμψιμένον значит «сжатое в одном»). — 171.

<sup>35</sup> Филон из Мегары (IV в. до н. э.) — философ мегарской школы. — 172.

<sup>36</sup> Диодор Крон (IV в. до н. э.) — философ мегарской школы, учитель Филона. — 172.

<sup>37</sup> «Фрагменты стоиков», II, 211, изд. Арнима. — 174.

<sup>38</sup> Ср. «Три книги Пирроновых положений», II, 98, 140. Беспредельную пустоту вне мира постулировали стоики, о чем

сообщает Диоген Лаэртций в главе, посвященной Зенону (VII, I, 140). — 178.

<sup>39</sup> Врачи-логики, или врачи-догматики, — одна из основных медицинских школ эллинизма, придававшая большое значение этиологии заболеваний. См. «Против логики», II, 188. — 180.

<sup>40</sup> См. фр. II, 229, изд. Арнима; фр. 262, изд. Узенера. — 184.

<sup>41</sup> См. Платон. Федр, 264 d. — 185.

<sup>42</sup> Ср. «Против логики», I, 135 слл. — 185.

<sup>43</sup> Фр. 247, изд. Узенера, стр. 182. — 186.

<sup>44</sup> Эрасистрат (III в. до н. э.) — врач-анатом, Герофил (ок. 300 г. до н. э.) — врач и философ, Асклепиад (I в. до н. э.) — врач и ритор, все трое относились к школе врачей-логики, или врачей-догматиков. См. «Против логики», II, 156. — 187.

<sup>45</sup> Эмпирическая школа врачей существовала в эпоху эллинизма наряду с логической (догматической). Каковы были принципиальные различия между этими школами, в настоящее время установить трудно. Известно к тому же, что в применении к врачу слово «эмпирик» не всегда означало принадлежность его к специальной эмпирической школе, ибо зачастую «эмпирик» значило то же, что и «врач» (см. вступительную статью А. Ф. Лосева, стр. 39—40). — 187.

<sup>46</sup> См. «Против физики», I, 237 слл. — 188.

<sup>47</sup> Арат и Александр Этолийский — поэты II в. до н. э., авторы астрономических поэм. — 189.

<sup>48</sup> Ср. «Против логики», I, 135, 193. Имеется в виду Демокрит. См. также «Против логики», II, 184. — 190.

<sup>49</sup> Ср. «Против логики», II, 9—10, 185. Другие — Аристотель и стоики, третьи — эпикурейцы. — 191.

<sup>50</sup> См. «Против логики», II, 234 слл. — 191.

<sup>51</sup> См. «Против логики», II, 188. — 192.

<sup>52</sup> Хрисипп, фр. II, 242, изд. Арнима. — 192.

<sup>53</sup> Имеются в виду стоики. См. фр. II, 221, изд. Арнима. — 197.

<sup>54</sup> См. «Фрагменты стоиков», изд. Арнима, единственный фрагмент, сохранившийся под именем Василида (II — I вв. до н. э.), философа стоической школы, ученика Диогена Вавилонского. — 200.

<sup>55</sup> Фр. II, 727, изд. Арнима. — 202.

<sup>56</sup> «Фрагменты стоиков», II, 223, изд. Арнима. — 203.

<sup>57</sup> Гераклит, фр. А 16, изд. Дильса. — 206.

<sup>58</sup> Эмпедокл, фр. В 110, изд. Дильса. — 206.

<sup>59</sup> См. «Против логиков», II, 143. — 206.

<sup>60</sup> См. «Против логиков», II, 142. — 209.

<sup>61</sup> *Воздержание от суждения* — основа скептической философии. См. «Три книги Пирроновых положений», I, 8 слл. — 209.

<sup>62</sup> Фр. II, 266, изд. Арнимма. — 211.

<sup>63</sup> *Ксенофан*, фр. В 34, изд. Дильса. Ср. «Против логиков», I, 49, 110. — 213.

<sup>64</sup> *Демокрит*, фр. В 10<sup>b</sup>, изд. Дильса. — 214.

<sup>65</sup> *Не более, или ничто не более*, — выражение, характеризующее скептическое умонастроение, при котором ни один предмет не получает больше доверия и не производит более сильного действия, чем какой-либо другой. См. «Три книги Пирроновых положений», I, 188. — 214.

<sup>66</sup> Фр. 272, изд. Узенера. — 214.

<sup>67</sup> Относительно этого стоического определения см. «Против логиков», II, 114, 268. — 214.

<sup>68</sup> *Антиципация* — перевод греческого термина πρόληψις (букв. «предвзятие», т. е. одновременно и предвосхищение и предвзятость), занимающего важное место в эпикурейской и стоической гносеологии. Эпикур первый ввел этот термин в язык философии для обозначения способности души воспринимать что-либо как таковое, однако как раз эпикуровское содержание этого термина в настоящее время труднее всего установить, поскольку свидетельства античных авторов об этом предмете крайне скудны и туманны. Антиципация — латинская калька термина πρόληψις, введенная в философское словоупотребление Цицероном, причем тот же Цицерон объяснял πρόληψις как *anticipatam animo rei quandam informationem* «некую предвзятую душой информацию (отображение) вещи» («О природе богов», I, 16, 43). В употреблении стоиков πρόληψις обозначает запас впечатлений, ощущений и т. п., иначе говоря, предшествующий опыт, позволяющий что-то воспринять, поскольку всякое новое впечатление преломляется в душе соответственно тому, что было в сознании раньше. — 215.

<sup>69</sup> См. «Против логиков», II, 374. — 217.

<sup>70</sup> *Димитрий Лаконский* (II в. до н. э.) — философ, последователь Эпикура. — 219.

<sup>71</sup> См. фр. 247, изд. Узенера (стр. 182). — 220.

<sup>72</sup> Фр. 63, изд. Арнимма. — 220.

<sup>73</sup> См. «Против логиков», II, 355. — 221.

<sup>74</sup> Т. е. тех, кто в рассуждении совершает ошибку, пневаемую *petitio principii*. — 221.

<sup>75</sup> Фр. II, 167, изд. Арнимма. — 222.

<sup>76</sup> См. *Еврипид*. *Электра*, 509:

...Лишь пынче я, с пути свернув, к могиле  
Хотел припасть...

(Перевод И. Анненского). — 224.

<sup>77</sup> «Против логиков», II, 334а. — 225.

<sup>78</sup> «Против логиков», II, 174. — 227.

<sup>79</sup> Фр. II, 91, изд. Арнима. — 227.

<sup>80</sup> *Клеанф*, фр. 484, изд. Арнима. — 228.

<sup>81</sup> *Хрисипп*, фр. II, 56, изд. Арнима. — 228.

<sup>82</sup> См. фр. II, 85, изд. Арнима. — 229.

<sup>83</sup> Фр. II, 239, изд. Арнима. — 230.

<sup>84</sup> Намек на Хрисиппа, чьи сочинения носили названия, включавшие, как правило, слово «введение». См. «Против логиков», II, 223, 443. — 233.

<sup>85</sup> Фр. II, 240, изд. Арнима. — 233.

<sup>86</sup> См. «Против логиков», II, 224 слл. — 235.

<sup>87</sup> *Антипатр из Тарса* (первая половина II в. до н. э.) — философ-стоик, ученик и преемник Диогена Вавилонского, учитель Панаеция. См. фр. 28, изд. Арнима. — 236.

<sup>88</sup> См. «Против логиков», II, 411 слл. — 237.

<sup>89</sup> См. «Против логиков», II, 112 слл. — 237.

<sup>90</sup> «Фрагменты стоиков», I, 404, изд. Арнима. — 238.

## ПРОТИВ ФИЗИКОВ

### КНИГА ПЕРВАЯ

<sup>1</sup> См. «Против логиков», I, 20 слл. — 244.

<sup>2</sup> *Клитоммах* (175—110 гг. до н. э.) — ученик Карнеада, излагавший его учение. — 244.

<sup>3</sup> См. *Гомер*. *Одиссея*, IV, 365 слл. Гомеру здесь навязывается аллегория, основанная на этимологическом сопоставлении имени Протей со словом πρῶτος (первый), а имени Идофея со словом εἶδη (мн. число от εἶδος, т. е. «вид»). *Протей* — вещий морской старец, способный менять свое обличье. *Идофея* — дочь Протей. — 245.

<sup>4</sup> *Анаксагор*, фр. В 1, изд. Дильса. — 245.

<sup>5</sup> Гомеомерии (букв. «подобомеры», «подобочастья») — наименование, которое дал Аристотель материальным элементам Анаксагора. См. «Физика», III, 4, 203a20; «О небе», III, 3, 302a3; b3; 302b14. — 245.

<sup>6</sup> См. *Аристотель*. *Метафизика*, I, 3, 984, В 18 слл. — 245.

<sup>7</sup> *Гермотим Клазоменский* — философ ионийской школы. — 245.

<sup>8</sup> *Гесиод*. Теогония, 116 слл. Перевод В. В. Вересаева. — 245.

<sup>9</sup> *Парменид*, фр. В 13, изд. Дильса. — 245.

<sup>10</sup> *Эмпедокл*, фр. В 17, изд. Дильса. — 245.

<sup>11</sup> Фр. II, 301, изд. Арнима. — 245.

<sup>12</sup> Таково определение стойков, — см. фр. II, 36, изд. Арнима. — 245.

<sup>13</sup> Легендарному певцу Орфею приписано столько разнообразных деяний, столько глубоких и мудрых изречений, столько поэтических фрагментов, что ученые новейшего времени, учитывая к тому же важное место орфического учения в истории философии, предпочитают говорить об Орфее как о полумифической фигуре. См. *Orphicorum fragmenta*, coll. O. Kern. Berolini, 1922. — 246.

<sup>14</sup> Для первого стиха см. *Гесиод*. Труды и дни, 255, а для второго — *Гомер*. Одиссея, XVII, 487. — 246.

<sup>15</sup> *Эвгемер из Мессены* (IV в. до н. э.) — философ, близкий учению киренаиков, предложил рационалистическое истолкование греческой мифологии, ставшее одним из знаменательных явлений эпохи эллинизма и встретившее впоследствии не только осуждение (см. «Против физиков», I, 51), но и сочувствие (в частности, начинатель римской поэзии Энний посвятил Эвгемеру поэму, в которой пересказывал его сочинения). — 246.

<sup>16</sup> *Продик*, фр. В 5, изд. Дильса. — 246.

<sup>17</sup> *Демокрит*, фр. В 166, изд. Дильса. — 247.

<sup>18</sup> Фр. 10, изд. Розе. См. *Aristotelis opera*, Ed. Acad. Reg. Boruss., vol. IV. Berolini, 1870. — 247.

<sup>19</sup> См. *Гомер*. Илиада, XVI, 850 слл., XXII, 358 слл. — 247.

<sup>20</sup> *Демокрит*, фр. А 75, изд. Дильса. — 247.

<sup>21</sup> Фр. 5, изд. Узенера. Ср. *Лукреций*. О природе вещей, V, 1168 слл. — 247.

<sup>22</sup> *Гомер*. Илиада, IV, 297—8, перевод П. И. Гнедича. — 248.

<sup>23</sup> *Гомер*. Илиада, II, 554, перевод П. И. Гнедича. — 248.

<sup>24</sup> См. *Сенека*. Письма, 90. Ср. также *Ювенал*. Сатиры, XV, 69—71:

Наш-то ведь род измелъчал еще и при жизни Гомера,  
Ныне земля производит все мелких и злобных людишек:  
Глянет на них кто-нибудь из богов — и смешно и досадно.

(Перевод Д. Недовича и Ф. Петровского). — 248.

<sup>25</sup> *Арго* — корабль, на котором греческие герои совершили плавание к берегам Колхиды незадолго до Троянской войны. — 249.

<sup>26</sup> Более распространена была версия, по которой младенец, родившийся у Алкмены, супруги фиванского царя Амфитриона, и получивший при рождении имя Алкея (или Алкида), впоследствии назван был Гераклом в честь аргивской Геры (олимпийской супруги Зевса, отца героя). — 250.

<sup>27</sup> *Кастор и Полидевк* (Поллукс), сыновья Леды, супруги царя Тиндарея, братья Елены и Клитемнестры, по некоторым версиям, были сыновьями Зевса (т. е. «Дioskурам»). — 250.

<sup>28</sup> *Гомер*. Одиссея, XI, 303—4, перевод В. А. Жуковского. — 250.

<sup>29</sup> Ср. стихотворение XXXVII Катуллы, где Кастор и Полидевк называются «Близнецами в шапке» (перевод А. Плотовского). — 250.

<sup>30</sup> Так считал, например, Продиик Кеосский. См. «Против физиков», I, 18 или I, 52. — 250.

<sup>31</sup> *Гомер*. Одиссея, IX, 191—2, перевод В. А. Жуковского. — 251.

<sup>32</sup> См. «Против логиков», I, 341. — 252.

<sup>33</sup> О термине «антиципация» см. «Против логиков», II, 337. — 252.

<sup>34</sup> Эта характеристика принадлежит Каллимаху (александрийский поэт III в. до н. э.). См. также «Против физиков», I, 17. — 252.

<sup>35</sup> *Диалог Милосский* (ок. 420 г. до н. э.) — лирический поэт, ученик Демокрита. — 252.

<sup>36</sup> *Феодор* (ок. 310 г. до н. э.) — философ киренской школы. — 252.

<sup>37</sup> *Продиик*, фр. В 5, изд. Дильса. — 253.

<sup>38</sup> См. *Критий*, фр. В 25, изд. Дильса. *Тридцать тираннов* — олигархическая коллегия, захватившая власть в Афинах на исходе Пелопоннесской войны. Правление «тридцати тираннов» (404—403 гг. до н. э.) было отмечено жестокостью и произволом. — 253.

<sup>39</sup> *Протагор*, фр. А 12, изд. Дильса. — 254.

<sup>40</sup> *Тимон*, фр. 5, изд. Дильса. — 254.

<sup>41</sup> См. «Против физиков», I, 61—74 (первый способ), 75—122 (второй способ), 123—126 (третий способ), 127—136 (четвертый способ). — 255.

<sup>42</sup> *Философы сада* — эпикурейцы, называвшиеся так от сада в Афинах, где располагалась школа Эпикура. — 255.

<sup>43</sup> *Гомер*. Одиссея, XI, 576 слл., перевод В. А. Жуковского. — 256.

<sup>44</sup> Там же, 582 слл. — 256.

<sup>45</sup> Фр. 337, изд. Узенера. — 256.

<sup>46</sup> Таково воззрение стоиков. Ср. *Цицерон*. О природе богов, II, 15. — 256.

<sup>47</sup> *Гесиод*. Труды и дни, 252 слл., перевод В. В. Вересаева. — 259.

<sup>48</sup> См. *Клеанф*, фр. 529, изд. Арнимма. — 260.

<sup>49</sup> *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе, I, 4, 2. — 260.

<sup>50</sup> *Поликлет* — знаменитый скульптор второй половины V в. до н. э. — 260.

<sup>51</sup> *Зевксис* — известный живописец, творивший в конце V и в начале IV вв. до н. э. — 260.

<sup>52</sup> См. *Зенон*, фр. 113, изд. Арнимма. «Семена разумного» или «зародышевые смыслы» — перевод стоического термина λόγοι σπερματικοί. — 262.

<sup>53</sup> *Зенон*, фр. III, изд. Арнимма. — 262.

<sup>54</sup> *Платон*. Тимей, 29 D слл. и 30 B, перевод (за исключением последней фразы) С. С. Аверинцева. — 263.

<sup>55</sup> *Алексин из Элиды* (III в. до н. э.) — философ мегарской школы. См. фр. 110, изд. Арнимма. — 263.

<sup>56</sup> См. фр. II, 1046, изд. Арнимма. — 263.

<sup>57</sup> Наименование «вихрь» Демокрит дал той силе, что сообщала атомам вихтовое движение. См. *Демокрит*, фр. A 1 (44), изд. Дильса. — 263.

<sup>58</sup> Изобретенный Архимедом (знаменитым ученым III в. до н. э.) планетарий, представляющий движение звезд. — 264.

<sup>59</sup> См. «Против физиков», I, 13. — 265.

<sup>60</sup> Один из фрагментов, связанных с именем Пифагора и пифагорейской школой. — 266.

<sup>61</sup> См. *Эмпедокл*, фр. B 136, изд. Дильса. — 266.

<sup>62</sup> *Эмпедокл*, фр. B 137, изд. Дильса. — 266.

<sup>63</sup> См. *Зенон*, фр. 152, изд. Арнимма. — 267.

<sup>64</sup> *Диоген Вавилонский* (II в. до н. э.) — стоический философ, ученик Хрисиппа, учитель Карнеада. См. фр. 32, изд. Арнимма. — 267.

<sup>65</sup> *Ксенофан*, фр. B 24, изд. Дильса. — 269.

<sup>66</sup> Это проническое замечание имеет в виду теорию Платона (см. «Тимей», 67 E). — 269.

<sup>67</sup> *Лаиса*, *Фрина* — имена прославленных греческих красавиц-гетер, ставшие нарицательными. — 270.

<sup>68</sup> О сорите см. «Против логиков», I, 416. — 275.

<sup>69</sup> *Гомер*. Илиада, XV, 187—9, перевод Н. И. Гнедича. От первого лица выступает Посейдон, владыка морей. — 275.

<sup>70</sup> *Ахелой* — крупнейшая река в Греции. Мифическая традиция считает его сыном Океана и Тефии (Тефисы) (См. *Софокл*, Трахинянки, 510 слл.). — 275.

<sup>71</sup> *Энодия, Протиридия, Энимилия, Эпиклибания* — эпитеты, под которыми почиталась Артемиды-Геката, богиня дорог, владычица темных сил, покровительница ворожбы. — 275.

<sup>72</sup> Фрагмент неизвестной комедии. — 275.

<sup>73</sup> *Ксенофан*, фр. В 11, изд. Дильса. — 276.

<sup>74</sup> См. «Против физиков», I, 4—12. — 276.

<sup>75</sup> Имеются в виду стояки. См. фр. II, 337, изд. Арнима. — 277.

<sup>76</sup> См. «Против логиков», II, 453—461. — 279.

<sup>77</sup> См. «Против физиков», I, 218—231. — 279.

<sup>78</sup> Фр. II, 341, изд. Арнима. — 279.

<sup>79</sup> *Гипербореи* — в представлении античности, жители крайнего Севера. Ср. «Против логиков», II, 194. — 285.

<sup>80</sup> «Против физиков», I, 262. — 288.

<sup>81</sup> См. «Против физиков», I, 331 слл. — 293.

<sup>82</sup> См. «Против физиков», I, 258 слл. — 293.

<sup>83</sup> Рассуждение построено на том формально-логическом основании, что каждое число натурального ряда чисел ровно ничего общего не имеет ни с каким другим числом из этого натурального ряда, и поэтому, какие бы операции мы ни производили с тем или другим числом, они ни к какому другому числу не имеют отношения. — 295.

<sup>84</sup> См. фр. II, 524, изд. Арнима. — 299.

<sup>85</sup> Фр. 75, изд. Узенера. — 299.

<sup>86</sup> *Гомер*. Илиада, I, 1, перевод Н. И. Гнедича. — 302.

<sup>87</sup> *Ферекид Сирский* — поэт и философ, легендарный учитель Пифагора. — 303.

<sup>88</sup> *Идей Гимерийский* — философ ионийской школы, близкий Анаксимену. — 303.

<sup>89</sup> *Диоген Аполлонийский* — философ второй половины V в. до н. э. — 303.

<sup>90</sup> *Гиппас Метапонтийский* — один из ранних пифагорейцев. — 303.

<sup>91</sup> *Ксенофан*, фр. В 33, изд. Дильса. — 303.

<sup>92</sup> *Гиппон Регийский*, прозванный безбожником, — философ эпохи Перикла. — 303.

<sup>93</sup> *Энопид Хиосский* — философ, младший современник Анаксагора. — 303.

<sup>94</sup> *Ономакрит* (VI в. до н. э.) — глава афинских орфиков. — 303.

<sup>95</sup> *Эмпедокл*, фр. В 6, изд. Дильса. *Зевес* олицетворяет здесь, по всей вероятности, огонь, или эфир, *Гера* — землю, *Аидоней* (Аид) — воздух, *Нестиды* (сицилийское божество) — воду. — 303.

<sup>96</sup> Фр. 286, изд. Эдельстайна и Кюлда. — 303.

<sup>97</sup> *Мох* — финикийский мудрец, живший, по преданию, еще до Троянской войны. — 303.

<sup>98</sup> *Гомер*. Одиссея, IX, 191, перевод В. А. Жуковского. — 308.

<sup>99</sup> Фр. 29, изд. Розе. — 310.

<sup>100</sup> Имеется в виду рассуждение из трактата «Три книги Пирроновых положений» (III, 47—48). — 315.

<sup>101</sup> Таково определение тела у Эпикура. Ср. «Против физиков», II, 240, 257; «Против этиков», 226. — 315.

## ПРОТИВ ФИЗИКОВ

### КНИГА ВТОРАЯ

<sup>1</sup> Фр. 271, изд. Узенера. — 316.

<sup>2</sup> Фр. 505, изд. Арнима. — 316.

<sup>3</sup> См. «Против физиков», I, 333 слл. — 316.

<sup>4</sup> Ср. *Аристотель*. О небе, IV, 3 слл. — 317.

<sup>5</sup> *Гесиод*. Теогония, 116 слл., перевод В. В. Вересаева. — 318.

<sup>6</sup> «Против физиков», II, 195. — 319.

<sup>7</sup> «Против физиков», II, 310. — 319.

<sup>8</sup> «Против физиков», II, 37. — 319.

<sup>9</sup> Ср. *Диоген Лаэртий*, X, 2. — 319.

<sup>10</sup> Ср. *Аристотель*. Физика, IV, 5. — 321.

<sup>11</sup> Ср. *Аристотель*. О небе, I, 3, 270 В 6... В 22. — 322.

<sup>12</sup> *Аристотель*. Категории, 15 А 13. — 323.

<sup>13</sup> Фр. 291, изд. Узенера. — 323.

<sup>14</sup> См. *Платон*. Тезтет, 181 А. — 324.

<sup>15</sup> «Против физиков», II, 85 слл., 120. — 324.

<sup>16</sup> Имеется в виду киник Диоген. См. также «Три книги Пирроновых положений», II, 244. Ср. остроумную версию этого предания в стихотворении А. С. Пушкина:

Движенья нет, сказал мудрец брадатый,  
Другой смолчал и стал пред ним ходить.  
Сильнее бы не мог он возразить;  
Хвалили все ответ замысловатый.  
Но, господа, забавный случай сей  
Другой пример на память мне приводит:  
Ведь каждый день пред нами солнце ходит,  
Однако ж прав упрямый Галилей.

(1825 г.). — 323.

<sup>17</sup> См. «Против физиков», I, 277 слл. — 329.

<sup>18</sup> *Деифоб* — брат Париса, сын троянского царя Приама. — 333.

- <sup>19</sup> См. «Против физиков», II, 52. — 335.
- <sup>20</sup> Имеются в виду стоики. — 338.
- <sup>21</sup> См. «Против физиков», II, 121. — 346.
- <sup>22</sup> См. «Фрагменты стоиков», II, 543, изд. Арнима. — 347.
- <sup>23</sup> Таково платоническое определение. Ср. «Три книги Пирроновых положений», III, 136 слл., а также *Платон*. Тимей, 47 слл. — 347.
- <sup>24</sup> В данном случае «мир» значит «нобо». — 347.
- <sup>25</sup> *Аристарх Самосский* — известный александрийский астроном III в. до н. э. — 347.
- <sup>26</sup> См. *Аристотель*. Физика, IV, 11. Ср. «Три книги Пирроновых положений», III, 136. — 348.
- <sup>27</sup> Ср. «Три книги Пирроновых положений», III, 137. — 348.
- <sup>28</sup> См. фр. 294, стр. 352, изд. Узенера. — 348.
- <sup>29</sup> *Демокрит*, фр. А 72, изд. Дильса. — 348.
- <sup>30</sup> Ср. *Лукреций*. О природе вещей, V, 91 слл., 235 слл. — 349.
- <sup>31</sup> *Тимон*, фр. 76, изд. Дильса. Ср. «Против физиков», I, 337, а также «Три книги Пирроновых положений», III, 138. — 351.
- <sup>32</sup> Относительно «печто». См. «Против логиков», II, 32. — 354.
- <sup>33</sup> Фр. 294, изд. Узенера. *Симптом* понимается здесь как сопровождающее свойство, атрибут. — 355.
- <sup>34</sup> См. «Против физиков», II, 176—177. — 356.
- <sup>35</sup> Фр. 275, изд. Узенера. — 358.
- <sup>36</sup> См. «Против физиков», II, 182 слл. — 358.
- <sup>37</sup> Ср. *Аристотель*. Метафизика, I, 5, 986 А 8. — 361.
- <sup>38</sup> См. «Против логиков», I, 96 слл. Трактат Секста под названием «О душе» не сохранился. — 365.
- <sup>39</sup> «Против физиков», II, 293. — 367.
- <sup>40</sup> См. *Платон*. Федон, 96 слл. — 368.
- <sup>41</sup> См. «Против логиков», I, 303 слл. — 369.
- <sup>42</sup> *Платон*. Федон, 97 А. — 369.
- <sup>43</sup> *Ксенофан*, фр. В 27, изд. Дильса. — 370.
- <sup>44</sup> *Гомер*. Илиада, XIV, 201; VII, 99; перевод Н. И. Гнедича. — 370.
- <sup>45</sup> *Ксенофан*, фр. В 33, изд. Дильса. — 371.
- <sup>46</sup> Фрагмент несохранившейся трагедии. — 371.
- <sup>47</sup> *Эмпедокл*, фр. В 6, изд. Дильса. Ср. «Против физиков», I, 362. — 371.
- <sup>48</sup> *Эмпедокл*, фр. В 17, изд. Дильса. Ср. «Против физиков», I, 10. — 371.

<sup>49</sup> См. «Против физиков», II, 170 слл. — 372.

<sup>50</sup> См. «Против физиков», II, 37 слл., — 372.

<sup>51</sup> «Против физиков», I, 277 слл.; «Против логиков», I, 378 слл.; «Три книги Пирроновых положений», III, 85, 102. — 372.

<sup>52</sup> См. «Против физиков», I, 258 слл. — 372.

<sup>53</sup> «Против физиков», I, 266 слл. — 374.

<sup>54</sup> «Против логиков», I, 263 слл. — 374.

---

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>А. Ф. Лосев. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика . . . . .</i>	5
<b>ПРОТИВ УЧЕНЫХ</b>	
Книги VII—VIII. Две книги против логиков . . . . .	61
Книга первая . . . . .	—
Книга вторая . . . . .	151
Книги IX—X. Две книги против физиков . . . . .	244
Книга первая . . . . .	—
Книга вторая . . . . .	316
Примечания . . . . .	377

## Секст Эмпирик

- С 28      Сочинения в двух томах. Т. 1. Вступит. статья и пер. с древнегреч. А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1976. 399 с. (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие).

Секст Эмпирик — выдающийся античный философ, последний представитель школы античного скептицизма. В настоящем томе впервые публикуются на русском языке наиболее важные его сочинения: «Две книги против логиков» и «Две книги против физиков» из большого трактата «Против ученых», представляющие собой ценнейший источник сведений по истории различных философских школ античности.

С  $\frac{10509-013}{004(01)-76}$  подписное

1 Ф

## *Секст Эмпирик*

СОЧИНЕНИЯ В ДВУХ ТОМАХ

Том 1

Редактор *Т. В. Васильева*

Младшие редакторы *Л. И. Сальникова, Е. К. Тюленева*

Оформление художника *В. В. Максина*

Художественный редактор *С. М. Полесницкая*

Технический редактор *Л. П. Гришина*

Корректор *Ч. А. Скруль*

Подписано в печать с матриц 16 декабря 1975 г. Формат 84×108<sup>1/2</sup>. Бумага типографская № 1. Усл. печатных листов 21. Учетно-издательских листов 21,71. Тираж 125 000 (II завод 35 001—125 000) экз. Цена 1 р. 61 к. Заказ № 365.

Издательство «Мысль», 117071, Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли, 197136, Ленинград, П-136, Гатчинская ул., 26.

1964



737A ESCO MILCIV